

كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمد
الملاحمي الخوارزمي
(ت ٥٣٦/١١٤١)

عني بتحقيق ما بقي منه
مارتن مكدرمت ويلفرد ماديلونغ

الهدى لندن

1991

مقدمة

تتضمن هذه الطبعة الأقسام المتواجدة من كتاب المعتمد في أصول الدين للمتكلم المعتزلي الخوارزمي ابن الملاحمي. ولا يعرف الكثير عن المؤلف، أما اسمه الكامل فهو حسب مخطوطات كتبه ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي. ويذكره بشكل وجيز ابن المرتضى (توفي سنة ٨٤٠)، المؤلف المتأخر لطبقات المعتزلة ويصفه بأنه من تلامذة أبي الحسين البصري (توفي سنة ٤٣٦)، الذي هو مؤسس آخر مذاهب المعتزلة في علم الكلام.^١ ويبدو أن هذا الوصف مبني كلياً على اتباع ابن الملاحمي لآراء أبي الحسين ودفاعه عنها في معظم تعاليمه. وفي الواقع، عاش ابن الملاحمي حوالي القرن بعد معلمه المزعوم، وتوفي ليلة الأحد في ١٧ ربيع الأول سنة ٥٣٦. وقد ذكر هذا التاريخ في حاشية في مخطوطة تضم سيرة حياة مفسر القرآن المعروف وعالم النحو المعتزلي الخوارزمي الرمحشري (توفي سنة ٥٣٨)، كتبها معاصره الخوارزمي الأصغر سناً منه، عبد السلام بن محمد الأندرسباني.^٢ ويذكر الأندرسباني ابن الملاحمي مرتين في سيرة حياة الرمحشري،

^١ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق س. ديوالد-ولزر بيروت ١٩٦١، ص ١١٩. يصف ابن المرتضى ابن الملاحمي بأنه مؤلف المعتمد الأكبر. وهو ينسب خطأ كتابه الفائق إلى أبي الحسين البصري. وبالنسبة لأبي الحسين البصري، راجع المقاتلين عنه في: *ETH* suppl. (W. Madelung) وفي: (D. Gimaret) *E. Ir.*

^٢ نشر عبد الكريم اليافي هذه السيرة مع الحاشية في سيرة الرمحشري جاز الله، في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ٥٧، ١٩٨٢، ص ٣٦٥-٣٨٢ (على أساس النص الذي

مسمياً إياه ركن الدين محمود الأصولي، ويذكر أنه قرأ تفسير القرآن على الزمخشري، بينما أخذ الزمخشري علم الأصول من ابن الملاحمي في نفس الوقت.^٢ وكان هذا بلا شك في الجرجانية، عاصمة خوارزم، حيث عاش الزمخشري، وفي وقت كان هو وابن الملاحمي عالين مشهورين في حقلهما. ويصف صاحب سيرة الزمخشري هذه ابن الملاحمي بأنه كان معروفاً بالكلام فريد دهره في هذه الصنعة، وبأنه صاحب تصانيف كثيرة، يذكر منها: (١) المعتمد في أصول الدين، في أربعة مجلدات، (٢) الفائق في الأصول، وهذا الكتاب موجود في عدة مخطوطات، وأتم ليلة الأربعاء في ٧ ربيع الآخر سنة ٥٣٢، حسب ما ذكره ابن الملاحمي في نهايته. (٣) ردُّ على الفلاسفة بعنوان تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، وقد ذكر المؤلف الزيدي محمد بن الحسن الديلمي هذا الكتاب في كتابه قواعد عقائد آل محمد، المكتوب في اليمن

حققه ا. ب. خالدوف أولاً في ليننغراد سنة ١٩٧٩). ويرد اسم ابن الملاحمي في الحاشية كركن الدين محمود الأصولي بن عبيد الله الملاحمي (ص ٣٨٢). وتستشهد الحاشية ببعض أبيات الشعر للزمخشري ألفها عند وفاة ابن الملاحمي، يعرب فيها عن حزنه لأن أهل العدل، أي المعتزلة، في خوارزم قد فقدوا نورهم. وفي حاشية بخط يد ابن الملاحمي، نوردها في الحاشية رقم ٥ هنا، يدعو ابن الملاحمي نفسه محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي. لذلك؛ فهناك بعض الشك حول اسم والده. وقد يكون إما محمد أو عبد الله (عبيد الله ٤) هو اسم جدّه.

^٣ ص ٣٦٨، ٣٧٩، ويستشهد طاشكيزاده في مفتاح السعادة، (القاهرة ١٩٦٨، ج ٢؛ ص ١٠٠)، بالنص الأول. وبالإضافة إلى ابن الملاحمي، يذكر الأندرساني أن الإمام المنصور (ص ٣٧٩: الشيخ أبو منصور صاحب الأصول) تعلم أيضاً التفسير من الزمخشري، وعلمه الأصول. وقد يكون أبو المنصور هذا هو نفس شيخ الإسلام أبو منصور نصر الحارثي الذي يذكره ابن أخت الزمخشري كشيخ من شيوخ خاله (راجع ياقوت، إرشاد الأريب، تحقيق د. س. مارغوليث، لندن ١٩٠٧-١٩٢٦، ج ٧، ص ١٤٨). ولا يُعرف أي شيء آخر عن هذا العالم، ومن الواضح أيضاً أنه كان متكلماً معتزلياً.

سنة ٧٠٧ هـ^٤ فمن الواضح إذاً أن كتاب ابن الملاحمي هذا قد وصل إلى اليمن أيضاً، ولكنه لا يعرف وجود نسخة منه في الوقت الحاضر. ويذكر ابن الملاحمي في كتاب الفائق كتابين آخرين له، بالإضافة إلى المعتمد، بعنوان: (٤) كتاب الحدود، و (٥) جواب المسائل الإصفهانية. ويوجد أيضاً نص^٥ غير كامل لكتاب آخر لابن الملاحمي في مخطوطة في مكتبة بودلي (Bodleian Library)، ويسمى في بيان في آخر المخطوطة: (٦) كتاب التجريد. ويحتوي هذا الكتاب مختصراً عن كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، فلعلّ العنوان الكامل للكتاب هو تجريد المعتمد في أصول الفقه.^٦

أما الأساتذة المباشرون لابن الملاحمي في علم الكلام فالمصادر تلتزم الصمت عنهم. وابن الملاحمي لا يذكرهم في كتبه الموجودة ولا يستشهد بكتب تسمي إلى مدرسة أبي الحسين البصري، ما عدا مؤلفات مؤسس المدرسة نفسه. ولهذا، فإنه من غير الممكن الجزم في كيفية دخول مذهب أبي الحسين البصري، الذي علّم في بغداد، إلى خوارزم، أو حول وقع أثر هذا المذهب هناك قبل زمان

^٤ الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، تحقيق ر. ستروتمان، إستانبول ١٩٣٧، ص ٣٣، و ٧٩.

^٥ مكتبة بودلي (Ms. Arab. c. 103, Bodleian Library). والبدية مفقودة وهنالك على الأقل ثغرة كبيرة واحدة بعد الورقة ١٥. وقد تمت المخطوطة في ربيع الأول ٥٧٥ (وقد يكون ٥ ربيع الأول ٥٩٥) من نسخة تحتوي هذه الحاشية بخط يد المؤلف: «ويقول مجرد هذا الكتاب وهو محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي قرأ عليّ هذا الكتاب قراءة فهم وإحكام الشيخ الإمام الجليل الصائني الأئمة أبو سعيد جنيد بن محمود بن ماسان اللهمستاني ووافق الفراغ من قراءته يوم الأربعاء غرة ذي القعدة سنة أربع وثلاثين وخمسمائة». وعلى هذا، تمت قراءة هذا الكتاب ستة عشر شهراً قبل وفاة ابن الملاحمي. وفي النص الموجود، لا يعرب ابن الملاحمي عن رأي من آرائه، إلا في مكان واحد (ورقة ٢٢ أ) حيث يشير إلى أن أحد آراء أبي الحسين البصري يتناقض مع مبدأ آخر له. وقد حقق كتاب المعتمد لأبي الحسين، محمد حميد الله، دمشق ١٩٦٥.

ابن الملاحمي. ولكن يمكن الإشارة هنا إلى ملاحظة أبدأها ياقوت في سيرة حياة النحوي والأديب والطبيب أبي مضر محمود بن جرير الضبي الإصفهاني (توفي سنة ٥٠٧) بأن الأخير أدخل مذهب المعتزلة إلى خوارزم ونشره بها، وبأن الزمخشري كان من تابعي مذهبه^٦. وكما كان شائعاً في ذلك الوقت؛ فقد جمع الضبي ما بين الخبرة في الطب والفلسفة^٧. فمن الممكن أن مذهبه المعتزلي كان هو نفس المذهب المتأثر بطريقة الفلاسفة الذي أنشأه أبو الحسين البصري. وهو أيضاً مارس الطب بعض الوقت فيما يظهر. وبينما يجب اتخاذ جانب الحيطة بالنسبة إلى ملاحظة ياقوت بأن الضبي كان أول من أدخل الاعتزال إلى خوارزم^٨، إلا أن الضبي قد يكون أول من أدخل مذهب مدرسة أبي الحسين البصري إلى هذه الجهة، وعلم ابن الملاحمي بين تلاميذه العديدين هناك.

ولا يُعرف أحد من تلامذة ابن الملاحمي بالاسم. غير أنه، قد يكون بعضهم من خصوص المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي في مناظراته مع علماء المعتزلة خلال زيارته إلى خوارزم (حوالي سني ٥٦٠-٥٧٠). وفي أي حال، فإن الرازي قد اطلع على مذهب ابن الملاحمي وذكره، بالإضافة إلى أبي الحسين

^٦ ياقوت، إرشاد، ج ٧، ص ١٤٥. يذكر الأندلسياني (ص ٣٦٨) وابن أخت الزمخشري (ياقوت، إرشاد، ج ٧، ص ١٤٧) الضبي كعالم الزمخشري في النحو والأدب فقط.

^٧ راجع البيهقي، تنمة صوان الحكمة، تحقيق محمد شفيع، لاهور ١٩٣٥، ج ١، ص ١٣٥.

^٨ يذكر الحاكم الجشمي (توفي سنة ٤٩٤) بين تلامذة القاضي عبد الجبار أبا محمد الخوارزمي ولكن هذا علم في نيسابور. (عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس ١٩٧٤، ص ٣٨٧). وبين تلامذة الحاكم الجشمي يذكر أحمد بن محمد بن إسحاق الخوارزمي الذي روى عن الجشمي للزمخشري. (راجع: W. Madelung

البصري، في العديد من كتبه، مسمىً إياه محمود الخوارزمي.^٩ ويقول ابن المرتضى: إن الرازي اعتمد على رأي أبي الحسين البصري وابن الملاحمي في اللطيف وغيره من علم الكلام، يعني في المسائل التي لا تؤثر على العقائد الأساسية. ويذكر الرازي أيضاً بأنه من بين جميع مذاهب الاعتزال، لم يبق في زمانه إلا مذهبان: مذهب أبي هاشم الجبائي (توفي سنة ٣٢١) ومذهب أبي الحسين البصري.^{١٠}

فعلى هذا، يجب اعتبار ابن الملاحمي الممثل الرئيسي لمدرسة أبي الحسين البصري في النصف الأول من القرن السادس الهجري. ومن المعروف أن علم الكلام المعتزلي غير الشيعي ساد في خوارزم على الأقل حتى مطلع القرن التاسع الهجري، أي إلى وقت طويل بعد اختفائه من سائر أنحاء العالم الإسلامي.^{١١} ومن المحتمل أن المدرسة التي أسسها ابن الملاحمي لعبت دوراً هاماً في هذا البقاء المتشبه، مع أن الأدلة على ذلك محدودة. ومن الواضح أن المؤلف المهم بعد ابن الملاحمي الذي يمثل هذه المدرسة هو تقي الدين، صاحب كتاب الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء الموجود في شكل مخطوطة. وقد نُشرت وفسرت أخيراً مقتطفات من هذا الكتاب، وهو عبارة عن ردود، متحمسة في بعض الأحيان، على تعاليم مختلفة لمدرسة أبي هاشم الجبائي مبنية

^٩ راجع D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980. pp. 59-60, 135, 144. ولا يذكر الشهرستاني، الذي زار خوارزم قبل سنة ٥١٠، ابن الملاحمي، مع أنه يذكر أبا الحسين البصري وقد كان على علم بمذهبه.

^{١٠} الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق التشار، القاهرة ١٩٣٨، ص ٤٥.

^{١١} حول المعتزلة في خوارزم راجع: I. Goldziher, 'Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī', *Der Islam*, III, (1912), pp. 220 ff. W. Madlung, 'The Spread of Maturidism and the Turks', *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, p. 115-16.

على أساس مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي.^{١٢} ولا يعرف حالياً شيء عن حياة المؤلف تقي الدين،^{١٣} وغير أنه من الجليّ من كتابه أنه كان سنيّاً.^{١٤} وقد يشير استعماله لنسبة الخوارزمي عند ذكره لابن الملاحمي إلى أنه لم يكتب هو في خوارزم. ويبدو واضحاً أنه عاش في أواخر القرن السادس، أو في أوائل القرن السابع الهجري، لأن الفقيه الحنفي الخوارزمي نجم الدين الغزميني، المتوفى سنة ٦٥٨، يستشهد بمؤلفاته. وقد كان نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الغزميني، وهو مؤلف رسالة الناصرية في مدح الإسلام التي قدّمها لبركة خان المغولي، ومؤلف شرح رائج مختصر القُدوري في الفقه الحنفي بعنوان المجتبى، هو ممثل آخر لمدرسة أبي الحسين. وتحت نفس العنوان، أي المجتبى، ألف كتاباً في الأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه.^{١٥} ولا يبدو أن هذا الكتاب الأخير ما زال موجوداً،^{١٦} ولكن كثيراً ما ينقل عنه العلوي الزيدي، المائل إلى آراء أهل

Elsayed Eishahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmutazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīddīn an-Nağrānī*, Berlin, ولم يبين مؤلف هذه الرسالة بأن ركن الدين الخوارزمي الذي يستشهد به تقي الدين 1983. في كثير من الأحيان هو ابن الملاحمي. ويذكر تقي الدين كتابي المعتمد والفاثق لابن الملاحمي (ص ٥٦، ١٠٦). راجع أيضاً عرض كتاب الشاهد في BSOAS XLVII (1985)، ص ١٢٨-١٢٩ (و. ماديلونغ).

^{١٣} لا يعرف حتى اسمه، ولا يرد في مخطوطة كتابه إلا نسبه إلى لقب تقي الدين. وهذه النسبة مكتوبة غير معجمة، ومن الممكن قراءتها إما النجرائي أو البحراني. وعلى ما يظهر كان لتقي الدين نسبة أخرى تستعمل لتسميته في أماكن أخرى، وهو العجالي.

^{١٤} راجع الشاهد، ص ٢٩.

^{١٥} حول الغزميني، راجع ابن أبي الوفاء، *الجواهر المضية*، حيدرآباد، ١٣٣٢، ج ٢، ص ١٦٦؛ اللكنوي، *الفوائد البينة*، حققه محمد النعساني، القاهرة ١٣٢٤، ص ٢١٢-٢١٣؛ و ٦٥٦، suppl. 1 381، Brockelmann, *GAL*.

^{١٦} قد تكون نسخة من هذا الكتاب مخفية بين المخطوطات العديدة لشرحه للقُدوري بعنوان المجتبى أيضاً. راجع القائمة التي يوردها Sezgin, *GAS* 1 453.

السنة، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن الوزير (توفي سنة ٨٤٠)، في كتابيه **إثبات الحق على الخلق**^{١٧} و**تجميع أساليب القرآن على أساليب اليونان**^{١٨} ومن خلال هذه النقول، يظهر أن نجم الدين الغزيني مؤيد ثابت لمذهب أبي الحسين البصري ضد مدرسة أبي هاشم^{١٩} وهو يروي أيضاً آراء خاصة لابن الملاحمي^{٢٠} وحسب ابن أبي الوفاء، قرأ نجم الدين الغزيني علم الكلام على سراج الدين يوسف بن أبي بكر السكاكي الخوارزمي (٥٥٥-٦٢٦)، عالم البلاغة المعروف وصاحب كتاب **مفتاح العلوم**. وهكذا، فمن المحتمل أن يكون السكاكي أيضاً من ناقلي مذهب مدرسة أبي الحسين وابن الملاحمي، على الرغم من أنه لا يبدو أنه قد كتب في علم الكلام. ولا تذكر المصادر معلّمه في الكلام، الذي قد يكون أحد التلامذة المباشرين لابن الملاحمي.

ويلتزم ابن المرتضى الصمت الكامل حول هذا الاعتزال السني بعد ابن الملاحمي ولكنه يشير إلى أنه، بالإضافة إلى فخر الدين الرازي، فقد تابع أكثر متكلمي الإمامية المتأخرين والإمام الزيدي المؤيد بالله يحيى بن حمزة (توفي سنة ٧٤٧) مذهب أبي الحسين البصري وابن الملاحمي. ويمكن اقتفاء أثر نفوذ مذهبهم على علم الكلام الإمامي إلى سديد الدين محمود بن علي بن الحسن

^{١٧} نشر في القاهرة في ١٣١٨.

^{١٨} طبع في بيروت سنة ١٤٠٤. وتوجد نقول وجيزة عن كتاب الغزيني أيضاً في كتاب **العواصم من القواصم** لابن الوزير، تحقيق شعيب الأرتؤوط، عمان ١٩٨٥-١٩٨٧.

^{١٩} يسميه ابن الوزير أحد ناصري مذهب أبي الحسين البصري وأحد أئمة أصحاب الشيخ أبي الحسين البصري، (تجميع، ص ١٩، ٩٤).

^{٢٠} **إثبات الحق**، ص ٥١، **تجميع**، ص ٤٣، ٨٧، (زكي الدين تصحيف ركن الدين)، ٨٩. ويسمي الغزيني تقي الدين مع اختلاف خاتمة أهل الأصول تقي الأمة (الأئمة) أو تقي الملة والدين العجالي (إثبات، ص ١١١، **تجميع**، ص ٨٨، ١١٠-١١١) ويذكر كتابه الكامل في الاستقصاء (تجميع، ص ١١١).

الحِصِّي الرازي (توفي بعد سنة ٦٠٠). ومن المعلوم أن سديد الدين اعتمد في كتابه الرئيسي في علم الكلام المسمّى **المُرشد إلى التوحيد** (الذي أتمّه في سنة ٥٨١) على كتاب **الغرر** لأبي الحسين البصري.^{١١} ويشار إلى آراء سديد الدين في مختصر غير كامل في علم الكلام الإمامي، موجود في مخطوطة في باريس، يلاحظ فيه بعض تأثيرات غير مباشرة لمذهب أبي الحسين^{١٢}، ويُذكر أيضاً في مخطوطة في مكتبة بودلي كمعارض صريح لمذهب أبي الهاشم الجبائي القائل بأن المعلوم هو شيء.^{١٣} وفي زمن نصير الدين الطوسي (توفي سنة ٦٧٢) الذي أنشأ مذهباً جديداً في علم الكلام الإمامي مبنياً على فلسفة ابن سينا، يبدو أثر تعليم

^{١١} آقا بزرگ الطهراني، **النويرة إلى تصانيف الشيعة**. النجف والطهران ١٣٥٥-١٣٩٧، ج ٣، ص ١٥١-١٥٢. عن سديد الدين، إنظر أيضاً متجيب الدين الرازي، **فهرست أسماء علماء الشيعة**، تحقيق عبد العزيز الطباطبائي، قم ١٤٠٤، ص ١٦٤؛ وعبد الله أفندي الإصفهاني، **رياض العلماء**، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم ١٤٠١، ج ٥، ص ٢٠٢-٢٠٣؛ Modarresi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* II، لندن ١٩٨٤، ص ٤٦. وأما حِمَص فقد كانت قرية من قرى الري على ما يذكر.

^{١٢} MS Paris, Bibl. Nat., Arab. 1252. ويسمى سديد الدين بمحمود الحمصي في الورقات 36b و 96a. فن الجلي أن الكتاب قد ألف بتاريخ متأخر بكثير من نهاية القرن الخامس، وهو التاريخ الذي اقترحه G. Vajda (*Le Problème de la Vision de Dieu*) (Rû'ya) d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains', *Le Shī'isme Imāmīte*, ed. T. Fahd, Paris 1970, pp. 34, 46). ويقول المؤلف بأن معتزلة بغداد ومتكلمي الإمامية بنفون صفة الإرادة الإلهية ويذهبون إلى أن الداعي كافٍ في وقوع الفعل عن القادر (ورق 18a). ولكن هذا هو مذهب أبي الحسين، وليس بمذهب معتزلة بغداد والشيخ المفيد الذي تبعهم. ويظهر أن المؤلف أخذ هذا الرأي عن سديد الدين.

^{١٣} Bodleian Library, MS Arab f. 64, fol. 103a: محمود الخوارزمي الحمصي. ومن الواضح أن لقب «الخوارزمي» هو إضافة خاطئة أدى إليها الاختلاط مع اسم محمود الخوارزمي، صاحب الفائق، الذي يذكر بعد ذلك بقليل. وعن المخطوطة، أنظر أيضاً الحاشية رقم ٢٧.

أبي الحسين وابن الملاحمي واضحاً كل الوضوح. ويسلم العلامة الحلي (توفي سنة ٧٢٦) في شرحه المسمى كشف المراد لكتاب الطوسي تجريد الاعتقاد بأن الطوسي يتبع آراء أبي الحسين في كثير من النقاط التفصيلية، ويدعو ابن الملاحمي باسم محمود الخوارزمي.^{٢٤} ويذكر معاصر الطوسي رضي الدين ابن طاووس (توفي سنة ٦٦٤) في كتاب الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف ابن الملاحمي، ويصفه بأنه من أعظم علماء المعتزلة وشيوخ مذاهب أهل السنة الأربعة.^{٢٥} إلا أن ابن طاووس كان معادياً لعلم الكلام، وإنما استشهد بابن الملاحمي لهدف الطعن على خصومه من أهل السنة. ولقد ذكر الإمامي كمال الدين ميثم بن علي البحراني (توفي سنة ٦٩٩)، وهو تلميذ الطوسي، بعض آراء أبي الحسين البصري وابن الملاحمي وتقي الدين، وغالباً ما دافع عنها في كتابه قواعد المرام في علم الكلام.^{٢٦} وتشير بعض الدلائل إلى وجود عائلة من العلماء الإماميين، نشطت في الحلة في النصف الأول من القرن الثامن الهجري، واعتنقت مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي، في حين ردت بحدّة على مذهب مدرسة أبي هاشم، كما رفضت مذهب الكلام الفلسفي لمدرسة نصير الدين الطوسي. ويعرف من أعضاء العائلة شرف الدين أبو عبد الله الحسين بن علي القاسم بن محمد العودي الأسدي الحلي، وشهاب الدين إسماعيل بن العودي، وأحمد ابن شرف الدين، الذي كان ما يزال يكتب في ذي الحجة عام ٧٤٢.٢٧

^{٢٤} الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم بدون تاريخ، ص ٢٣٧.

^{٢٥} ابن طاووس، الطوائف، قم ١٤٠٠، ص ١٠٤ وما يليها، ٣١٣، ٣١٥.

^{٢٦} قم ١٣٢١. وترد استشادات من أبي الحسين في كثير من المواضع في الكتاب. ويذكر ابن الملاحمي باسم محمود الخوارزمي في ص ١٤٧، كما يُسمّى تقي الدين بالعجالي في ص ٨٢.

^{٢٧} ترد المعلومات عن هذه العائلة في MS Arab f.64، في Bodleian Library. وقد كتب هذه المخطوطة أحمد بن الحسين بن العودي لانتفاعه الشخصي، وهي تتضمن عدداً من

ولا يُعرف أي شيء آخر عن هذه المدرسة في علم الكلام الإمامي المبنية على مبدأ أبي الحسين، ويبدو أن مستقبل علم الكلام الإمامي كان لمدرسة الطوسي. أما النصيب الأكبر من النجاح الذي لاقته مؤلفات ابن الملاحمي، فقد كان بين الزيدية في اليمن، حيث لا تزال بعض هذه الكتب موجودة حتى الآن.^{٢٨} ويبدو

النصوص تظهر موقف العائلة الكلامي. وهناك فتوى للشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن سعيد (أي المحقق الحلي جعفر بن الحسن [توفي سنة ٦٧٦]) وقد يسمى ابن سعيد في بعض الأحيان انتساباً إلى جده الأعلى) حول المكانة الشرعية للذاهبين إلى قول البهاشمة بأن المعلوم شيئاً حقاً أو ثابتاً. وينكر نجم الدين هذا المذهب، ولكنه لا يكفر القائلين به ولا يفسقهم (ورقة ٩٩-١٠٠). وبالعكس عن هذه الفتوى، هنالك فتوى لشرف الدين الحسين الذي يصّر على أن هذا المذهب هو كفر، وعلى أن القائل به لا يصح أن يعطى من الزكاة (ورقة ١٠٠-١٠٤)، ويّزعم أن هناك دعماً لموقف هذا في كتب الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي (ويشير إلى رسالته رياضة [العقول] التي تظهر أنها مفقودة، راجع آخا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف وطهران ١٣٣٥-١٣٥٨، ج ١١، ص ٣٤٠)، وأبي الحسين البصري، وعمود الخوارزمي، أي ابن الملاحمي). وقد ساند شهاب الدين بن العودي مذاهب مدرسة أبي الحسين في رسالة كلامية منظومة (ورقة ١١٣-١١٩). وأيضاً، فهو يرفض رأي المعتزلة البهسميين القائل بأن الوجود زائد على الذات، ورأي «الفيلسوف» بأنه زائد على الذات في كل شيء ما عدا الله، ويؤيد موقف «البصراوي» (وقد استعمل تسمية أبي الحسين البصري هذه لضرورة الوزن الشعري) بأن الوجود ما هو إلا الذات في كل شيء (ورقة ١١٥). وهناك عقيدتان بمجملتان لشرف الدين (ورقة ١٠٥-١٠٧) وابنه أحمد (ورقة ١٢٠-١٢١) مبنيتان أيضاً على مذهب أبي الحسين. تُرجع كلتا هاتين العقيدتين صفات كون الله مدرَكاً بصيراً سميعاً إلى صفة كونه عالماً. وهذا يتفق مع موقف المفيد وأبي الحسين، ولكنه لا يتفق مع موقف الشيخ الطوسي وابن الملاحمي.

^{٢٨} وبين الكتب المنشورة والتي تعكس نفوذ مدرسة أبي الحسين البصري وابن الملاحمي على الزيديين اليمنيين يمكن ذكر كتاب الأساس لعقائد الأكياس للإمام المنصور بالله القاسم ابن محمد (توفي سنة ١٠٢٩). ويذكر المؤلف مدرسة ابن الملاحمي ويسمّيها بالملاحمية (تحقيق البير نصري نادر، بيروت ١٩٨٠، ص ٦٩، ١٢٨، ١٤٠، و١٨٩) وهو

أن كتب أبي الحسين البصري في علم الكلام قد فقدت في وقت مبكر، هذا إذا وصلت إلى اليمن أصلاً. وقد دُرس مذهبه بشكل أساسي من خلال كتابي المعتمد والفائق لابن الملاحي.

ومن المعروف أن مذهب أبي الحسين البصري قد تأثر بعض الشيء بمفاهيم الفلاسفة المسلمين، وقد خالف في بعض المسائل تعاليم البهائية أو البهشية، وهي مدرسة أبي هاشم الجبائي التي كان يمثلها معلمه القاضي عبد الجبار (توفي سنة ٤١٥). ومن بين هذه المسائل إنكاره لنظرية الأحوال بالنسبة لصفات الله تعالى، ولقول البهائية بأن المعلوم هو شيء، وردده لصفة كون الله مريداً إلى صفة كونه عالماً، وتوقفه في الحكم فيما إذا كانت صفاته بكونه سمياً بصيراً مدركاً منفصلة عن كونه عالماً. ومن الجدير بالذكر بالنسبة للمسألة الأخيرة أن ابن الملاحي قد أيد البهشية في تأكيدهم لاستقلال صفة كون الله مدركاً.^{٢٩} وعلى العكس من المذهب المعتزلي الشائع، فقد أقر أبو الحسين حقيقة كرامات الأولياء، وامتنع عن الالتزام بصحة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي أقرها علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة على حدٍ سواء.^{٣٠} وبالنسبة لأفعال الإنسان، فقد قال أبو الحسين بأنها تحدث بالضرورة حسب دواعيها. وكما أشار فخر الدين الرازي، فإن هذا الرأي يقوّض دعائم مذهب المعتزلة بحرية اختيار الإنسان.^{٣١} وعولجت

لا يورد اسم ابن الملاحي في أي مكان، لكنه يذكر مذهب أبي الحسين البصري مراراً.^{٢٩} راجع المناقشة حول تقي الدين في الشاهد، ص ٥٠، ٩٧. يصف ميشم البحراني رأي أبي الحسين بأنه يتفق مع رأي أبي القاسم البلخي الكعبي، رأس مدرسة المعتزلة البغداديين، في إرجاع هذه الصفات إلى صفة العلم (قواعد المرام، ص ٩٠، ٩٥).^{٣٠} راجع أيضاً قائمة النقاط الخاصة بمذهب أبي الحسين البصري التي يوردها الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق و. كيورتون، لندن ١٨٤٦، ص ٥٩؛ والرازي، اعتقادات، ص ٤٥.

^{٣١} راجع Gimaret, *Théorie* ص ٣٥، ٥٩-٦٠، ١٢٤-١٢٦.

بعض هذه النقاط أو ذكرت في مناقشات ابن الملاحمي في كتاب المعتمد. ومن الأفضل تأجيل البحث الفصل عن آراء أبي الحسين البصري وابن الملاحمي إلى حين نشر كتاب الفائق للأخير.

ويعرب ابن الملاحمي في مقدمته عن نيته بأن يختصر ويكمل ويجدد أكبر تأليفات أبي الحسين البصري في علم الكلام، وهو كتاب **تصفّح الأدلة**، الذي تصفّح فيه حجج المعتزلة أي فحصها وانتقدها، كما فحص حجج خصومهم. في محاولته جعل كتابه جامعاً، قد ضمّن أبو الحسين هذا الكتاب العديد من الحجج الضعيفة والنقاط البديهية التي يمكن حذفها من دون الإساءة إلى الجوهر. ويقول ابن الملاحمي بأنه سوف يقدم حججاً جديدة من تأليفه، كما سيشير إلى المسائل التي يخالف فيها أبا الحسين الرأي، مع التأكيد بأن هذه المسائل قليلة. وكان أبو الحسين قد توفي عندما كان يؤلف باباً في إنكار رؤية المؤمنين لله في الآخرة. ويعد ابن الملاحمي إتمام كتابه بنفس الروح التي أتم بها كتاب أبي الحسين، متّبِعاً منهجه في الجزء الذي أتمه. ولكن الجزء الموجود من المعتمد لا يتجاوز نهاية كتاب **تصفّح الأدلة** إلا قليلاً.

وبينما كان **تصفّح الأدلة** المصدر والنموذج الرئيسي لابن الملاحمي، إلا أنه ينقل أيضاً عن العديد من الكتب الأخرى، إما مباشرة أو بطريقة غير مباشرة عن **التصفّح**، ومعظم هذه الكتب مفقود الآن. فمن بين رسائل أبي الحسين البصري وكتبه يستشهد ابن الملاحمي بكتاب **الغرر**، و**شرح العمدة**، وهو شرح لكتاب **العمد للقاضي عبد الجبار**، وبمسألة في تعليق **الدليل بالمدلول** أملاها أبو الحسين. وفي أماكن عديدة يشير إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار وينقل عنها، وخاصة كتاب **المغني**، الذي قد كانت نسخة ابن الملاحمي منه فيما يظهر مختلفة عن النسخة المنشورة. وكتاب **المحيط بالتكليف**، وكذلك شرح **المحيط** و**تعليق المحيط**، وهما عنوانان قد يشاران إلى نفس الشرح لكتاب **المحيط بالتكليف**، وكتاب **الدواعي والصوارف**، و**شرح الجمل والعقود**. ويذكر أبو الحسين البصري

أيضاً آراءً للقاضي عبد الجبار سمعها منه في درسه. كما يذكر ابن الملاحمي كتاباً آخر غير معروف لابن متويه، تلميذ عبد الجبار، بعنوان كتاب التحرير. ويستشهد أيضاً بكتاب جوابات (مسائل) التستريين للشيخ المعتزلي عبد الله ابن العباس الرامهرمزي، وهو تلميذ ذو يسار وجاه لأبي علي الجبائي (توفي سنة ٣٠٣)، وكتاب من قال بالعدل من المحدثين لشخص يدعى ابن أبي حية، ومن المحتمل أنه المحدث أبو القاسم عبد الوهاب بن عيسى بن عبد الوهاب ابن أبي حية، المعروف بوراق الجاحظ (توفي سنة ٣٠٩)، وبتفسير القرآن للمحدث البصري العباس بن يزيد البحراني، قاضي همدان (توفي سنة ٢٥٨)^{٣٤} للوليد بن أبان الإصفهاني (توفي سنة ٣١٠)^{٣٥} وبكتاب التاريخ لابن أبي خيثمة (توفي سنة ٢٧٩)^{٣٦}. ومعظم هذه الاستشهادات هي من الأحاديث والأخبار. وهنالك إشارات مقتضبة من رسالة منسوبة إلى قابوس بن وشمكير،

^{٣٢} فصل الاعتزال، ص ٣١٢: ابن المرتضى، ص ٩٥ وما يليها.

^{٣٣} الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة ١٩٣١، ج ١١، ص ٢٨ وما يليها. وهناك دعم قوي للقول بأن ابن أبي حية هو نفس عبد الوهاب بن أبي حية، إذ أن ابن أبي حية الذي يستشهد به ابن الملاحمي يروي عن محمد بن شجاع الثلجي، الفقيه الحنفي المعروف (توفي سنة ٢٦٦)، في حين أن سيرة حياة عبد الوهاب بن أبي حية تصفه بأنه روى عن الثلجي. ويصف الدارقطني، وهو من رواة عن ابن أبي حية، هذا الأخير بأنه ثقة. ولكن، ومثل الثلجي، وقف ابن أبي حية في القرآن، أي أنه رفض الإقرار بكونه غير مخلوق. ويظهر أن عنوان كتابه يشير إلى أنه أيد مذهب المعتزلة في العدل أيضاً بخلاف الثلجي.

^{٣٤} تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٤٢ وما يليها؛ أبو نعيم الإصبهاني، ذكر أخبار إصبهان، تحقيق س. ددرتخ، ليدن ١٩٣١-١٩٣٤، ج ٢، ص ١٤٠، الذهبي. تذكرة الحفاظ، حيدرآباد ١٣٢٥-١٣٢٧، ج ٥، ص ١٣٤ وما يليها.

^{٣٥} أخبار إصبهان، ج ٢، ص ٣٣٤ وما يليها؛ تذكرة الحفاظ، ج ٣، ص ٦ وما يليها.

^{٣٦} راجع حوله Ch. Pellat, in *EI*^{III}, s. v. وقد اتهم بأنه قذري.

وإلى رسالة للمتكلم الحنفي محمد بن عيسى برغوث (توفي في حوالي سنة ٢٤٠)، وإلى كتاب الأدوات للعالم النحوي أبي الحسن الدهان.^{٣٧} والأهم من هذا هو استشاده ببعض المقتطفات غير المعروفة سابقاً من كتاب الآراء والديانات للحسن بن موسى النوبختي. على أن أئمن استشادات ابن الملاحمي هي المقتطفات الطويلة من كتاب المقالات لأبي عيسى الورّاق، ويعرب ابن الملاحمي عن نيته مناقشة مبادئ الفرق المخالفين في التوحيد كالثنوية، والنصارى، والجوس، ودحض حجّتهم بشكل أشرح مما فعله مشايخ المعتزلة في كتبهم المختصرة، والمتوسطة. ويستعمل كتاب أبي عيسى الورّاق، الذي يسميه كتابه في الديانات، كمصدره الرئيسي. وتناقش الأجزاء الموجودة من المعتمد مبادئ الدهرية، والمانوية، والديهانية، والمرقيونية، وبعض الفرق الثنوية الصغيرة، وتضم بداية وصف أبي عيسى لورّاق لمقالات الجوس.^{٣٨}

المخطوطات

اعتمد تحقيق الجزء الغالب من الكتاب على المخطوطتين الفريديتين في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٢١٣ و ٢١٤ علم الكلام. ولقد توقّرت لنا نسخ عن ميكروفيلم المخطوطتين الموجودين في دار الكتب في القاهرة.^{٣٩} والمخطوطتان

^{٣٧} لا يعرف شيء عنه.

^{٣٨} راجع W. Madelung, 'Abū 'Isā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer', in H.R. Roemer and A. Noth (eds.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebenzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, pp. 210–24, وايضاً M.J. McDermott, 'Abū 'Isā al-Warrāq on the Dahriyya', in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, L (1984), pp. 387–402.

^{٣٩} راجع قائمة بالمخطوطتين العربية المصوّرة بالميكروفيلم من الجمهورية العربية اليمنية، القاهرة ١٩٦٧، ص ٤٦ وما يليها، ميكروفيلم رقم ١٢٧ و ١٢٨. ولا يضم ميكروفيلم ١٢٧

مكتوبتان على ورق سميك لَمَاع، بالخط النسخي القديم، ١٥×٢٤ سم. وحسب صفحة العنوان، فإن النسخة رقم ٢١٣ تضم الجزء الأول من كتاب المعتمد، وقد كُتبت للخزانة المنصورية السعيدة، أي مكتبة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (توفي سنة ٦١٤) وتضم النسخة ٢٥٤ ورقة، و١٧ سطراً في الصفحة، وهي كاملة في نهايتها. أما النسخة ٢١٤، فهي مدوّنة بخط يد أخرى، وتضم ١٤٦ ورقة، و٢١ إلى ٢٤ سطراً في الصفحة. وحسب صفحة العنوان، فهي تحتوي على الجزء الثالث من الكتاب، وقد كتبت أيضاً لمكتبة المنصور بالله. وقد يظهر من هذا الوصف أن الجزء الثاني مفقود بأكمله، بالإضافة إلى نهاية الجزء الأول، إلا أن تسلسل المواضيع لا يشير إلى وجود ثغرة متسعة كهذه بين المخطوطتين، كما أن المقارنة مع مضمون كتاب الفائق، وهو على العموم مختصر للمعتمد،^{٤٠} لا تشير إلى هذا. لذلك، فإنه يبدو أكثر احتمالاً أن المخطوطة ٢١٣ تضم الجزئين الأول والثاني، ولكن مع إغفال ذكر عنوان القسم الثاني. وبعد النسخ في نهاية المخطوطة ٢١٤ باستمرار النص في المجلد الثالث، مما يؤكد أن المخطوطة لا تضم إلا المجلد الثاني. ومن الأرجح أن هذا التقسيم يتفق مع تقسيم الكتاب بأكمله إلى أربعة مجلدات كما هو مذكور في الحاشية المذكورة في سيرة حياة ابن الملاحمي. ومن المحتمل أن كل مجلد كان مقسوماً أصلاً إلى قسمين، وبالفعل، فإن نص كل من المخطوطتين يساوي تقريباً نص الأخرى في الطول. والمخطوطة ٢١٤ كاملة، ولا يرد ذكر اسم النسخ أو تأريخ الانتهاء من النسخ. وفي ظهر الورقة الأخيرة نجد بداية وصف أبي عيسى الوراق لمعتقدات الجوس، ومن الواضح أنه يشكّل بداية المجلد الثالث، والصفحة مكتوبة بدون عنوان بيد النسخ نفسه، ثم شطبت.

الورقتين ١٦٥ و١٦٦، كما تضعب قراءة بعض الهوامش الداخلية. وقد سَدَّت هذه الثغرات بالعودة إلى المخطوطتين الأصليتين في صنعاء.

^{٤٠} ولكن لا تتفق دائماً عناوين أبواب الفائق مع عناوين أبواب المعتمد.

وتضم الطبعة باباً آخر من المعتمد بعنوان «في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لن يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله»، وقد وُجد هذا الباب في نهاية مخطوطتي الفائق في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٥٣ و١٨٩ علم الكلام.^{٤١} ويشير ابن الملاحمي في بداية هذا الباب إلى أن بين الذاهبين إلى أن الله لا يقدر على فعل القبيح من يقول بأنه لا يقدر على ما علم أنه لا يكونه. ويضم الفائق باباً بعنوان «في أنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح»، وذلك في القسم في العدل. لذلك، فإنه من المحتمل أن الباب مأخوذ من القسم المفقود من المعتمد في موضوع العدل. ومع ما يتفق مع عادة النساخ في ذلك الوقت، فإن نقاط الأحرف لا تُستعمل بصفة مستمرة في هذه المخطوطات. وفي كثير من الأحيان، تُزود الأحرف الخالية أصلاً من النقاط بعلامة الإهمال وقد تؤدي قراءات خاطئة للناسخ للأحرف المهملة إلى زيادته لنقاط غير صحيحة. وفي معظم هذه المواضع، تعتمد هذه الطبعة القراءات الصحيحة من دون إشارة إلى القراءات الموجودة في المخطوطات. كذلك، وقد عُدلت خصائص الكتابة القديمة والخاصة بذلك الوقت بشكل منظم. وتضم هذه بشكل خاص كراسٍ قديمة للهمزة، وحذف الألف، واستعمال ألف بدلاً من ي أو بالعكس. وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

الطبعة	المخطوطة
مسألة	مسله
لأن	لى
تعالى	على

^{٤١} حصلت لنا المخطوطة ١٨٩ في نسخة عن ميكروفيلم رقم ١٠١، دار الكتب، القاهرة. راجع قائمة، ص ٣١.

الطبعة	المخطوطة
أبو القاسم	أبو القاسم
الثلاثة	الله
رؤى	رؤى
هؤلاء	هاولا
كذا	كدى

وقد استُبيحت الباء الأخيرة في كثير من الأحيان ولكن ليس دائماً، في الكلمات المنتهية بكسرة منونة مثل:

الطبعة	المخطوطة
صاف	صاق
معانٍ	معانى

وقد أُشير في الطبعة إلى التصحيحات لهذا النوع الأخير من الكتابة الخاطئة. أما الحواشي في المخطوطات، فقد وُسمت بعلامة صح التقليدية للإشارة إلى تصحيحات من النسخة الأصلية، و خ للإشارة إلى قراءة في نسخة أخرى، وظ للإشارة إلى تعديلات تقديرية. وقد دُبحت التصحيحات من النوع الأول في النص من غير إشارة إليها في هذه الطبعة، بينما أُشير بانتظام إلى القراءات والتعديلات التقديرية من النوعين الثاني والثالث، بصرف النظر عما إذا كانت قد قبلت في النص أم لا. ومن سوء الحظ، يبدو أن بعض الحواشي قد قُطعت، ولربما يكون هذا قد حدث خلال إعادة تجليد المخطوطات. وجرى أحياناً تصحيح أخطاء نحوية في الطبعة، ولكن هذه الأخطاء لم تُصحح دائماً، ومن المحتمل أن عدداً كبيراً منها يعود إلى نفس المؤلف. وقد جرت الإشارة إلى كل هذه التعديلات.

طباعات الكتب المشار إليها في الحواشي هي:
 عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦٥؛
 ابن دريد، جمهرة اللغة، حيدرآباد، ١٣٤٤-١٣٥١؛
 الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق و. كيورتون، لندن ١٨٤٦.

شكر

يوذّ المحققان شكر دار اكتب بالقاهرة للطّف الذي أبدوه في توفير نسخ عن الميكروفيلم الذي في حوزتهم عن كتاب المعتمد لابن الملاحمي. ويودّان أيضاً الإعراب عن شكرهما للقاضي إسماعيل الأكوع، مدير الآثار والمكتبات في الجمهورية العربية اليمنية للمساعدة اللطيفة التي قدّمها، وللقاضي علي سليمان، وزير الأوقاف في الجمهورية العربية اليمنية، لتفضله بتوفير سُبُل الوصول إلى مكتبة الجامع الكبير من أجل إتمام هذه النسخة عن المخطوطات الأصلية. ونحن أيضاً مدينان للأستاذ رضوان السيد في بيروت، للاهتمام الباكر الذي أبداه في مشروعنا، ولاستعداده في عام ١٩٧٩ لنشر هذه النسخة، إلا أن الأوضاع في بيروت قد منعت من نشر الكتاب هنالك. ونودّ كذلك شكر مطبعة الهدى لأخذها على عاتقها نشر هذه الطبعة.

المحتويات

مقدمة

ج

الجزء الأول من كتاب المعتمد في أصول الدين

٣

فصل في ذكر جملة ما نوره في هذا الكتاب

٧

فصل في ترتيب الكلام على هذه الفرق

٨

باب في حدود هذه الأشياء

١٠

باب الكلام على من أنكر العلوم الضرورية

٢٨

باب في أن النظر الصحيح المتعلق بالأدلة يوصل إلى العلم

٥٢

باب في إبطال قول من زعم أنه لا علم إلا البداهة والمحسوسات

٥٦

باب إبطال قول من زعم أن العلوم الدينية ضرورية

٥٨

باب في إبطال قول من يقول بتكافؤ الأدلة

٥٩

باب في إبطال قول من يقول: إن المكلف ما كُلف في الأصول إلا الظن

٦٠

باب في إبطال قول من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينية كلهم

٦٤

مصيبون

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر

٦٦

والسمع لمجموعها

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم الدينية هو التقليد

٦٨

باب في إبطال قول من يقول: لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع

٧١

وحده

باب في إبطال قول من يزعم أن النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأن

٧٢

الإسلام لم يَرِدْ إلا بالسيف

	باب في إبطال قول مَنْ يقول: إن المكلف ما كُلف إلا الإقرار فقط
٧٦	واظهار الشهادتين دون العلوم
٧٩	باب في إثبات وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى ووجوب المعرفة به
٨٣	باب في بيان أنه لا دليل على الله إلا أفعاله المخصوصة
٨٤	باب في الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام
٨٦	فصل في إثبات الأكوان
١٠٢	باب في إثبات هذه الأكوان
	فصل في الكلام على قولهم أن الصفة الجائزة أو الحكم الجائز لا يثبت
١٠٩	إلا لأمر
	فصل في بيان فساد ما استدّلوا به على أن اختصاص الجسم بالجهة
١١٦	ليس بالفاعل
١٢٥	فصل في إبطال قولهم بإثبات الأكوان التي يذهبون إليها
١٣٣	فصل في الاجتماع
١٤٠	باب في الدلالة على أن هذه المعاني محدثة
١٤٦	باب في الدلالة على أن الجسم لا يخلو من هذه الحوادث
١٤٨	باب في الدلالة على أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث
١٤٥	فصل في ذكر مَنْ أثبت حوادث لا أول لها
	فصل في ذكر ما رجّحوا به طريقة إثبات المعاني في دلالة حدوث
١٥٧	الأجسام على طريقة الأحوال، والجواب عنها
١٥٩	باب في ذكر شبه مَنْ خالف في حدوث الأجسام
١٦٧	فصل في الدلالة على إثبات المحدث للأجسام
١٧٥	باب في أول العلم بالله تعالى
١٨٢	الكلام في الصفات
١٨٣	باب الدلالة على أنه لا بد من قديم وأنه محدث العالم وهو الله تعالى
١٨٤	باب في الدلالة على كونه تعالى قادراً
١٩٤	باب في الدلالة على أن الله تعالى عالم

- ٢٠٧ باب الدلالة على أنه تعالى حي
 ٢١٢ باب في الدلالة على أنه تعالى سميع بصير
 ٢٣٧ باب القول في السميع البصير: هل له بذلك صفة زائدة على كونه حياً؟
 ٢٣٨ باب في أن كونه تعالى عالماً قادراً يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي
 ٢٤٠ باب القول في كونه تعالى مريداً وكارهاً
 ٢٥٤ باب في كونه تعالى موجوداً
 ٢٥٧ فصل في ذكر ما يحتاج به من يثبت الوجود صفة زائدة على ذات الشيء
 باب الدلالة على أنه تعالى قديم وأنه يجب وجوده لا يزال ولا يجوز
 ٢٦٦ أن يكون له ضد
 ٢٧٣ باب القول في وصفه تعالى بأنه باقي
 ٢٧٧ الكلام في جهة استحقاق هذه الصفات
 ٢٧٨ باب في نفي المائنة عنه تعالى

الجز الثالث من كتاب المعتمد في أصول الدين

- ٢٩٧ باب القول في استحالة الأعضاء عليه تعالى
 ٢٩٧ باب في استحالة المكان عليه تعالى
 ٣١٠ باب في استحالة كونه تعالى محلاً للأعراض
 ٣٢٨ باب في استحالة كونه تعالى حالاً في الجواهر والأجسام
 ٣٣٧ باب القول في أنه تعالى غني
 ٣٤١ باب في أنه تعالى ليس بمدرك بشيء من الحواس
 ٣٥٩ باب في أن الواحد منا هل هو مدرك لمعنى هو إدراك أم لا؟
 ٣٦٠ باب في أن الرائي منا لا يرى [إلا] بضياء مخصوص
 ٣٩٦ باب في شرط كون الشعاع آلة في الرؤية
 ٤٠٤ باب في استحالة كونه تعالى مرئياً ومدركاً بسائر وجوه الإدراكات
 ٤١٧ فصل في ذكر شبه المخالفين
 ٤٣٨ فصل في ذكر شبههم من جهة السمع
 ٤٥٧

٤٩٣	فصل في إبطال قول مَنْ قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة
٥٠١	الكلام في التوحيد
٥٠١	باب في معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد، ومعنى التوحيد
٥٠٤	باب الدلالة على أن الله تعالى قديم وحده لا قديم سواه
	فصل في الدلالة على أن القادر لا يصح منه وجود مقدوره إلا
٥١٠	لداعٍ مخصص
٥٢٤	فصل في ذكر ما طعن به أصحابنا على دليل التامع
٥٣٨	فصل في ذكر أول ما يلزم المكلف من أصول التوحيد
٥٤٢	باب في أن العلم بأن الله تعالى واحد هو علم بماذا؟
٥٤٦	الكلام على الفرق المخالفة لملة الإسلام
٥٤٧	باب الكلام على الدهرية
٥٦١	الكلام على الثنوية وحكاية مقالاتهم
٥٨٤	قول الديصانية
٥٨٦	مقالة المرقبونية
٥٨٩	مقالة الماهانية
٥٩٩	باب في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله
٦٠٩	فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام
٦١٥	فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات
٦١٧	فهرس أسماء الكتب والرسائل
٦١٨	فهرس أسماء البلدان والأماكن

كتاب المعتمد
في أصول الدين

الجزء الأول من كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن الملاحمي رحمه الله^١ /

١ ظ

بسم الله الرحمن الرحيم، رب يسر برحمتك.
الحمد لله المفرد بالقدم، ومتشبه الحلائق عن العدم، وبارئ النسم، ومُولي القِسم، وموالي النعم بعد النعم، ومزيج العلل قبل النقم، الذي هدى جميع خلقته، بلطف صنعته، إلى جليل حكته، ودلهم بجلي برهانه، على خفي وجدانه، ونثره إليهم عن كل سوء في محكم فرقانه، فقال عز من قائل ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء ٤٤)، فتعالى عما وصفه به الواصفون، وتقدس عما أضافه إليه المفترون. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة موقن بالتوحيد، متره إياه عن قبائح العبيد، مصدق له في الوعد والوعيد. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله إمام الأمم، وسيد العرب والعجم، المرفود بالعلم المنظوم في الكلم، والمعضود بغيره من المعجزات الظاهرة، والدلائل القاهرة، فصلوات الله عليه وعلى آله وخلفائه وأصحابه مصاييح الظلم، وبنائيع الحكيم، وسلم تسليمًا.
وبعد: فإن كتب شيوختنا في علوم الدين وإن كانت كثيرة شافية كافية جامعة

١. رحمه الله: (في نسخة الأصل إضافة) نُسخ للخراتة السعيدة المنصورية على صاحبها السلام.

٢ و

لما بالملكّفين الحاجة إليه، غير أنه دعاني / إلى تصنيف هذا الكتاب وحداني على تأليفه أغراض دينية جمة، منها أن الشبه تكثر بطول الزمان، وتستجدّ بدروس الإيمان، فيورد أربابها منها ما لم يسبق إليه أوائلهم، وربما يُظهرون من المذاهب ما لم يتجاسروا على إظهاره من قبل، أو يوردون ما ذكره أوائلهم بعبارات توهم أنها غير الشبه والمذاهب التي ذكرها أسلافهم، فيحقّ على علماء الدين أن يجتهدوا في نصرّة الإيمان ويجدّوا في دفع ما استجدّوه من الشبه، ويبالغوا في إبطال ما أظهره من المذاهب.

فأردت أن أورد في هذا الكتاب ما يبلغنا عن أهل زماننا ممن يخالف ملّة الإسلام من الشبه والمذاهب الحديثة، نحو قولهم: إنه لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده أو السمع والعقل بمجموعها، ونحو قولهم: إن العاقل ما كُلف إلا الإقرار بالتوحيد وإظهار الشهادتين فقط، إلى غير ذلك، وأبين فسادها. وأذكر مذاهب الثنوية والمجوس وغيرهم أشرح مما ذكره أصحابنا في كتبهم، وأذكر من شبههم أزيد مما ذكره، لأن أصحابنا اقتصروا على ذكر أصولهم وأعرضوا عن تفاصيلها / استهانةً بها واحتقاراً لها، ولأن فيما أبطلوه عليهم وحكوه عنهم كفايةً للمستبصرين في الدين، إلا أنه ليس بخفيّ أن في ذكر تفاصيلهم زيادةً فوائد، وأن أذكر أيضاً ما يشدّ عن كتبهم من ذكر مذاهب أهل الدهر والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وإن كان في الأصول الدينية التي قرروها والشبه التي أوردوها وجلّوها ما يكتفي في إبطال مذاهبهم، غير أن التصريح بمذاهب هؤلاء والكلام عليهم على التفصيل، أبلغ في الإفادة والتحصيل.

٢ ظ

ومنها أن كتب شيوخنا المتقدمين كأبي هاشم والشيخ أبي عبد الله المرشد وقاضي القضاة عبد الجبار الهمداني رحمهم الله ليست تشتمل إلا على ما لخصه من طرق العلوم الدينية من تقدمهم، وإلا ما لخصوه بأنفسهم دون ما لخصه من جاء بعدهم، كالذي لخصه وحصله شيخنا أبو الحسين محمد بن علي

البصري رحمه الله. فأردت أن أجمع في هذا الكتاب ما حصله المتقدمون والمتأخرون منهم، وأذكر ما يُنصر به ما يختاره كل واحد منهم، وأبين صحة الصحيح منه وسقم السقيم. وكتاب تصفح الأدلة للشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري رحمه الله، وإن كان يجمع جميع ذلك، لكنّه رحمه الله قصد فيه / الإشباع وأورد في ذلك كل ما يمكن إirاده من الواضح والغامض، والقوي والضعيف، والمعتدّ به والريك، وربّما يعتذر في كتابه هذا عن إيراد كثير مما لا يحنّ على التأمل المستبصر، ويذكر فيه أيضاً كل ما ذكر في كل فنّ من الطرق ويتصفحها. وغرضنا أن نذكر المعتمد في كل باب من الأدلة والشبه، ونجتي من كتاب التصفح النكت البديعة العجيبة مما لا تجمعها كتب من قبله ولم يُسبق إليها، على ضرب من الاختصار، لأن الاختصار أدخل في الأفهام وأولى أن يعلق بحفظ المستفهم. ونذكر مع هذا ما يخالف فيه اختيارنا لما يختاره الشيخ أبو الحسين رحمه الله وإن كان يقلّ ذلك.

ومنها أن كتاب تصفح الأدلة، وإن كان يجمع ما ذكرناه، غير أنه لم يستوف فيما قصده إلا ما قدره الله تعالى له، ثم استأثر به تعالى قبل بلوغه إلى مرامه من إتمامه، وبلغ من فصول التوحيد إلى باب نقي الرؤية عنه تعالى فحسب. فأردت أن أجري في هذا الكتاب على طريقته في تصفح الأدلة، وأستعين بما استفدته مما أوردته على الذي لم يورده بحسب الطاقة / والإمكان ٣ ظ وبحسب ما بقدره الله تعالى لنا من ذلك، وهو وليّ كل خير وميسر كل عسير ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة ١٢٠).

ومنها أن المتأخّر من المصنّفين، وإن كان يستعين فيما يصنّفه بتصانيف المتقدمين ويورد ما أوردوه، لكنه ليس يبعد أن يذكر المتأخّر عبارة أو عبارات هي أقرب إلى فهم المستفهم، وربّما يمنح الله تعالى المتأخّر ما لم يمنحه غيره ممن تقدّمه. فإن فضله تعالى ومنحه لم يستوفها كلّ عبيده على ما نبّه عليه تعالى في محكم تنزيله في قوله ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (٤٣ الزخرف ٣٢) ﴿ ونحو قوله تعالى ﴿ أَنْظِرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (١٧ الإسراء ٢١) ﴾. فبين تعالى أنه ما سوى بين عبيده في رحمته وفضله عليهم، ويدخل في ذلك فضله عليهم في الذكاء والفهم والخواطر والعلوم. وكتابنا هذا لا يخلو من زيادات وفوائد لا توجد في غيره من الكتب، وذلك من رحمته تعالى عليّ، وفضله لديّ.

ومنها أنّي أملت أجوبة في بعض المسائل وصنفت مختصراً في علوم التوحيد، فرأيت أصحابي وإخوتي قد حرصوا على تحصيلها وقراءتها حتى انشرت في الآفاق ورغب فيها / القاصي والداني. وذلك فضل من الله تعالى عليّ عظيم، ومنّ جسيم، فأردت أن أشكر هذه النعم العظيمة والذن الجسيمة بالاجتهاد في تصنيف هذا الكتاب الذي يجمع المعتمد من الأدلة فيما كُلف المرء اكتسابه من علم الأصول والأجوبة عما يعتمد المخالقون للملة الإسلام من الشبه، وما يعتمد المختلفون في تفاصيل هذه الملة. فمن عني بتحصيله، وفهم جملة وتفصيله، أشرف به على المرام في علم الأصول ولم يحتج بعد فهمه إلى أستاذ في علم الكلام^٤، بل يقف به على جميع الكتب المصنفة في هذا الفن إذا طالعها.

وسمّيته كتاب المعتمد في الأصول لأنّي لم أورد فيه إلا كل معتمد من الأدلة في كل مسألة، وبيّنت فيه كل ما ظنه بعضهم معتمداً. ولم أورد من شبه المخالفين إلا كل ما يعتمدونه دون الضعيف والركيك الذي لا يخفى جوابه على من استأنس بهذا الفن من العلم. وأنا أرغب إلى الله تعالى في أن يوفقني لما قصدته، ويعينني على ما أردته، وأن يفسح في المهلة، ويمدّ في المدة، ويزيل العوائق، ويقطع العلائق، / ويزيح كل العلل، ويعصم من الزلل، ويبلّغ المرام، ويسهل الإنعام، إنّه ولي كل فضل ومانع كل طوّل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

٤ و

٤ ظ

فصل في ذكر جملة ما نوره في هذا الكتاب

اعلم أنه لما كان غرضنا بهذا الكتاب هو تصحيح ملة نبينا صلى الله عليه وعلى آله بجمليها وتفصيليها، وكان المخالفون على ضربين، منهم من أثبت جمليها وخالف في تفصيليها، وهم فرق من أهل هذه القبلة، والثاني لا يثبتونها، وهم على أقسام، منهم من لا يثبت ملة أصلاً كأهل التعطيل وأهل الدهر ومن يجري مجراهم من أصحاب الطوائع، ومنهم من أثبت ملة وخالف جمل هذه الملة وتفصيليها، كالثنوية ومن أشبههم، ومنهم من وافق بعض جمل هذه المقالة وخالف البعض، كالبراهمة الذين قالوا بإثبات الصانع ووحديته وخالفوا في النبوت، واليهود والنصارى الذين وافقوا في جملة التوحيد والعدل، وخالفوا في تفاصيل التوحيد، وأقرّوا بالنبوت، وخالفوا في نبوة محمد عليه السلام.

وأما المخالفون في تفاصيل هذه الملة من أهل القبلة، فقد اتفقوا على صحة جملتها كالقول بوحداية الله تعالى ونفي التشبيه عنه والقول / بحكمته في أفعاله، والقول بنبوة محمد عليه السلام، وصحة شرعه عليه السلام، وتثبيت الآخرة، ثم اختلفوا بعد القول بهذه الجملة في تفصيليها. فذهب شيوخنا رحمهم الله إلى أنه تعالى واحد في صفاته الذاتية، واحد في القدم، لا قديم سواه ولا يشبه شيء، وأن أفعاله كلها حكمة وصواب. وفيمن وافقهم في التوحيد من أثبت قدماء مع الله تعالى، ومنهم من قال: إنه تعالى جسم، وهم المشبهة. وفيمن وافقهم في حكمته من زعم أنه تعالى خالق لأفعال العباد، وما يوجد في العالم من الظلم والفساد، وهم المجبرة ومن ينحو نحوهم. وفيمن وافقهم في إثبات الآخرة وأحكامها من يخالف في استحقاق الثواب والعقاب وفي تفصيل الوعد والوعيد. وفيمن وافقهم في صحة شرعه عليه السلام من خالف في المنزلة بين المنزلتين وتفصيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتفصيل الإمامة، على ما سنشرح أقاويل هذه الفرق إذا وصلنا إلى الاحتجاج عليهم، إن شاء الله تعالى.

وجب فيها نوره في كتابنا هذا أن يتضمّن الكلام على جميع هذه الفرق على ضرب من الاختصار، ليقف الناظر المسترشد في كتابنا / هذا على غرضه من العلم بجملة دين نبينا محمد عليه السلام وتفصيله والاحتجاج لذلك بالمعتمد من الحجج.

٥ ظ

فصل في ترتيب الكلام على هذه الفرق

اعلم أنه لما كان الكلام في تصحيح تفاصيل الملة لا يصحّ إلا بعد إثبات تلك الملة وجب أن نقدم الكلام على من خالف ملة نبينا محمد عليه السلام على الكلام على من يخالف في تفاصيلها، فبين حدوث العالم بما فيه. ويدخل في ذلك بطلان قول أهل الدهر وقول من يقول بقدم العالم أو يقول بقدم الأصول، كالثنوية وأصحاب الهوى، ثم نتكلم في إثبات الصانع المختار، لأن طريقنا إلى إثباته هو أفعاله المخصوصة، والعلم بالطريق والدليل لا بد من أن يتقدم على العلم بالمدلول. ويدخل في هذا الفصل بطلان قول أصحاب الطبائع ومن يجري مجراهم ممن بنى الصانع المختار. ثم نتكلم في صفات الصانع المختار، لأن العلم بصفات الذات لا يصحّ أن يحصل من دون العلم بالذات، فلا بد من أن نعلم ذاته تعالى، ثم نبين ما يستحقّه تعالى من الصفات لذاته. ويدخل في ذلك الكلام على من يخالفنا في صفاته الذاتية / ويثبت قدرة قديمة وعلماً [قديماً] وحياة قديمة من غير أهل هذه القبلة كالنصارى، ومن أهل هذه القبلة كالكلّانية ومن يذهب مذهبهم.

٦ و

ثم نتكلم فيما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. وينبغي أن يتأخّر هذا الفصل عن الكلام في إثبات صفاته الذاتية لأننا نتوصل بصفاته الذاتية إلى نفي ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات. ويدخل في ذلك الكلام على المشبهة من غير أهل هذه القبلة كاليهود، وعلى المشبهة من أهل هذه القبلة، وما يتبع نفي

التشبيه عنه تعالى. ويدخل فيه الكلام على أنه لا يُشبهه الأعراض وما يتبع ذلك. ثم نتكلم من بعد في وحدانيته تعالى وأنه تعالى لا مثل له فيما نسبته له من الصفات الذاتية وما نفيه عنه. ويدخل في هذا الفصل الكلام على من أثبت قديماً سواه كالثنوية والمجوس والنصارى.

ثم نتكلم من بعد في حكمته تعالى وأنه لا يجوز أن يختار القبيح ولا أن يُخلّ بالواجب في الحكمة تعالى عن ذلك. والكلام في ذلك لا يصح إلا بعد العلم بالتوحيد، على ما نفصل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلام على / من ١^٦ يثبت القبايح كالخشوية والمجبرة. ويدخل في ذلك الكلام في المسائل التي خالفونا فيها كخلق الأفعال وإرادة القبيح وتكليف ما لا يُطاق، وحسن التكليف خصوصاً تكليف الله من هو معلوم^٢ أنه يكفر وتعذيب أطفال المشركين وإيلام الأطفال والبهائم وتعويضهم. ويدخل في ذلك القول في أنه لا يخلّ بما يجب في الحكمة كالنبوات والمصالح الدينية، وهي الألطاف، والفصل بينها وبين ما لا يجب من مصالح الدنيا عند بعض شيوخنا إلى غير ذلك من مسائل العدل.

ثم نتكلم من بعد في النبوات. والقول في ذلك لا يصح إلا بعد إثبات حكمته تعالى على ما نبينه إن شاء الله تعالى. ويدخل في ذلك الكلام على من ينكر النبوات كالبراهمة وغيرهم. ويدخل فيه الكلام في بيان حقيقة المعجز والفصل بينه وبين الحيل، وما يتصل بذلك من^٣ إثبات نبوة محمد عليه السلام والرد على من أنكر نبوته من النصارى واليهود وغيرهم. ويتصل بذلك الكلام في صحة شرعه عليه السلام.

ثم نتكلم في تفصيل أحكام الآخرة. والكلام في ذلك مبني على صحة نبوة محمد عليه السلام لأننا نجريه نصل إلى العلم بتفصيل أحكام الآخرة. ويدخل في

و ٧

ذلك / القول في استحقاق الثواب بالطاعة وأنه تعالى سيفعله واستحقاق العقاب بالمعصية وأنه سيفعله، ودوام الثواب والعقاب والقول في الخلود. وهذا هو الكلام في الوعد والوعيد وما يتصل بذلك من بيان ما يُسقط العقاب كالتوبة وما يكفره كالتطاعات، وما يسقط به الثواب وما يُحبطه، وما يدخل في تفصيل ذلك كالموازنة وغير ذلك.

وإذا ثبت صحة شرعه اتّصل بذلك الكلام في المنزلة بين المترتين، لأنّ ذلك كلام فيما تُعَبِّدنا شرعاً في حق الفساد وما يجب أن يجري على المطيع والعاصي لمكان طاعته ومعصيته. وإذا عُرِفَ أحكام الطاعة والمعصية تكلمنا من بعد ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويدخل في ذلك القول في الإمامة لأنّ للأئمة منزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولأنّ في المعاصي ما يتصل بإقامة الحدود وذلك مما يختص بالأئمة.

وإذا أتينا على هذه الجملة دخل في ذلك كلّ ما اختلف الناس فيه من جمل ملة نبينا محمد عليه السلام وتفاصيلها. وإذا وصلنا إلى كلّ فصل من هذه / الفصول شرحناه أزيد من هذا الشرح، وشرحنا قولنا في ذلك وقول مخالفينا إن شاء الله تعالى.

ظ ٧

فصل

واعلم أنه لما كان الطريق إلى تصحيح ما ربّناه من الفصول وإبطال قول من خالف ما نختاره هو النظر الصحيح في الأدلّة وما يؤدّي إليه من العلم، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية، كالفلسطائية، فضلاً عن المكتسبة، وفيهم من ينكر المكتسبة ويقول: لا علم إلا البدائيه والمحسوسات، وفيهم من أنكر كون

النظر الصحيح موصلاً إلى العلم، وفيهم من زعم أن المعارف الدينية كلها ضرورية، وفيهم من يقول بتكافؤ الأدلة في المذاهب المختلفة، فمنع من أن يكون فيها علم، وفيهم من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينية كلهم مصيئون، وفيهم من يقول: إنهم ما كلّفوا في الأصول الدينية إلا الظن، وفيهم من يقول: لا طريق إليها إلا التقليد، وفيهم من يقول: بل لا طريق إليها إلا السمع وحده، وفيهم من يقول: إن المكلف ما كلّف إلا الإقرار وإظهار الشهادتين، وفيهم من يقول: إن النظر / والاحتجاج في الدين بدعة والإسلام لم يرد إلا بالسيف دون الاحتجاج، وجب أن نتكلم أولاً في إثبات العلوم وأنه لا طريق إلى العلم المكتسب إلا النظر الصحيح، وأن العاقل ما كلّف إلا العمل^٢ وأن ما يكتسبه به هو علم، ونُبطل كون ما ميّز النظر طريقاً إلى العلم. وإنما وجب تقديم هذا لأنّ صحّة الطريق يجب أن تتقدّم على ما هو طريقٌ إليه لأن الطريق أصل له، فمتى وقع الشك في الأصل لم تصحّ الثقة بالفرع، ومتى نازع الخصم في الأصل لم يصحّ تقريره على الفرع.

وينبغي قبل الدلالة على إثبات العلم وأن النظر طريق إليه أن نبيّن حدّ العلم وما ينقسم إليه من ضروري ومكتسب، ونحدّ ما ينفصل به العلم من الشك والظنّ والجهل والتبخيت، ونحدّ النظر ثمّ النظر الصحيح، ونحدّ الدليل الذي يجب وقوع النظر فيه، ونحدّ التقليد لأنه لا تصحّ الأدلة على إثبات أمر ولا على نفي أمر إلا بعد أن نعقل ما نفيه أو نثبت، وبالله الحول والقوة.

باب في حدود هذه الأشياء /

اعلم أن شيوخنا المتكلمين يقولون: إن الحد إنما يقع للألفاظ، فلذلك أوجبوا أن يكون الحد لفظاً يفسر به اللفظ المحدود، وأوجبوا أن يكون أظهر عند المخاطب من اللفظ المحدود. فعلى هذا يكون حد الحد هو تفسير لفظ بلفظ أوضح عند المخاطب في الإبانة عن معنى المحدود. وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العمد أن الأولى عندي أن يقع الحد لحقيقة الشيء الذي يسأل عنه. فعلى هذا يكون حد الحد هو كلام كاشف عن معنى المحدود وحقيقته. والذي اختاره هو أولى لأنه لو لم يوضع مثلاً للعلم عبارة في اللغة ثم سئلنا عن حقيقة العلم لصح منا أن نضع عبارات كاشفة عن حقيقته فنكون حدًا له.

وإذا صح ذلك فتنى سألنا سائل عن حد العلم مثلاً، فقد سألنا عن حقيقته. ولما ذكرناه يجب أن يكون الحد مستغرقاً لجميع المحدود غير قاصر عنه، لأنه متى كان قاصراً عنه لم يكشف عن حقيقته. وإنما يكون قاصراً إذا أُدخل في الحد لفظ يختص ببعض المحدود سواء قرن بها ما ينشئ عن معنى المحدود أو لم يقرن. مثال الأول أن يُحد العلم بأنه اعتقاد مقتضى لسكون النفس إلى معتقده لا يمكن دفعه عن نفسه بشبهة، وهذا يختص بالضروري / فحسب، فتنى ذكر في الحد اقتضى أن ذلك جميع المحدود. ومثال الثاني أن يُحد العلم بأنه اعتقاد لا يمكن دفعه عن النفس، فهذا غير كاشف عنه لأنه بقي من فائدته ما لم يُذكر وأدخل فيه ما ليس من فائدته. ومتى كان الحد مجاوزاً للمحدود لم يصح أيضاً، وإنما يكون كذلك إذا أسقط عنه ما ينشئ عن بعض حقيقته، نحو أن يُحد العلم بأنه اعتقاد حتى يتجاوز إلى اعتقاد المقلد الذي ليس بعلم. ولما ذكرناه أيضاً يقتضى أن تكون ألفاظ الحد أكشف عن المحدود من

الاسم

الموضوع له، وذلك لأن مَنْ سألنا عن حد الشيء فقد سألنا بيان معنى الحدود، فينبغي أن نأتي بالفاظ هي أظهر عنده من اللفظ الذي عبّر به عن الحدود. ولما ذكرناه أيضاً من معنى الحد يقتضى أن يذكر في الحد ما ينشأ عن صفات الحدود وأحكامه التي تكشف عن / حقيقته وبها يتميز عن غيره، ولا يُقتصر في الحد على إبدال اسم باسم لأن ذلك لو كان حدّاً لأمكن^٩ أهل اللغة إذا فسروا الاسم باسم آخر أن يكونوا قد حدّوه، ولأنه إذا كان الغرض بالحد الكشف عن حقيقة الشيء لم يجوز العدول فيه عن ذكر الأحكام التي تكشف عن حقيقته إلى ما لا ينشأ عن حقيقته. وإنما يسوغ ذلك إذا أعوزتنا الألفاظ التي تنشأ عن تلك الأحكام أو تكون حقيقة الشيء المسؤول عنه في غاية الظهور. فإذا أشكل على الإنسان وإن علم بعض أسمائه عبّرنا عنه باسم آخر هو أظهر من ذلك الاسم.

وإذا صحّ ما ذكرنا وكان ما يتميز به الشيء عن غيره ضربان، أحدهما صفات يكون عليها الشيء، نحو كون العلم اعتقاداً على قول من يجعله من جنس الاعتقاد وكونه متعلّقاً بغيره، والثاني أحكام تصدر عن الشيء نحو كون العلم موجباً حال العالم على قول من يُثبت الأحوال، ففي أمكن أن يحد الشيء المسؤول عنه بالقسم الأول لم يجوز أن يحد بالقسم الثاني لأن حقيقة الشيء تختصّه، وكلّ ما كان مثبتاً عن حقيقته ومنبثقاً عما هو أشدّ اختصاصاً به فذكره في حدّه أوّل من ذكر ما هو أبعد اختصاصاً به.

فإذا عُرِف ما ذكرنا من حقيقة الحد، فلنذكر حدود هذه الأشياء فنقول: أما حد العلم فقد اختلف الناس فيه، فالذي اختاره شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله في حدّه أنه الاعتقاد المتقضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. قالوا: فيقولنا: اعتقاد، يفصل عن سائر / الأعراض، وبقولنا: ١٠ و

مقتضى^١ لسكون النفس، يفصل عن اعتقاد المقلد والمبحث، وبقولنا: إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه، يفصل من الجهل. وحده قاضي القضاة رحمة الله عليه في كتاب المحيط بأنه المقتضى لسكون النفس، وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في شرح العمد أن الحد الأول أصح، لأن في الحد الأخير قد أسقط ما هو معقول من معنى العلم وهو مطابقته للمعلوم. ألا ترى أننا لو قدرنا اعتقاد الشيء لا على ما هو به وقدرناه مقتضياً لسكون النفس، لم يكن علماً. فلو كان معنى العلم هو اقتضاء سكون النفس فقط، لوجب أن يكون ذلك الاعتقاد علماً.

وقد اعترض الحد الأول بوجوه، منها أن قولكم: اعتقاد، هو مجاز في العلم وحقيقة في الأجسام، وهو من عقد الحبل على الحبل. والمجاز لا يصح دخوله في الحدود لأنه يُفهم منه المعنى الحقيقي دون ما هو مجاز فيه، والحد يجب أن تكون ألفاظه أوضح من اسم المحدود. وكذلك قولكم: المقتضى لسكون النفس، هو مجاز في طمأنينة القلب وحقيقته في سكون الأجسام في الأماكن، وإذا استعمل على المجاز / كان مشتركاً بين سكون النفس من الغضب ومن الجوع وسكونها بالثقة من الاضطراب. واللفظ المشترك لا يصح دخوله في الحد لأنه لا يدل على أحد معانيه دون غيره فيقتضي الاشتباه. والجواب أن هذه الألفاظ وإن كانت حقيقة فيما ذكرتموه، إلا أنه إذا قرّن به الاعتقاد وسكون النفس قولنا: إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه، لم يحتمل إلا المعنى المتجاوز فيه، فيزول الاشتباه. وهذا أيضاً يدل على أنه لا بد من أن يُذكر في الحد المعتقد ولا يُقتصر على سكون النفس.

ومنها أن العلم لو كان هو الاعتقاد، لكان العالم معتقداً ولصح وصف الله بأنه معتقد. والجواب أنه لا يمتنع أن ينتقل اللفظ إلى المعنى الذي تجوز به فيه فيصير متعارفاً فيه ولا ينتقل ما هو مشتق منه. وإذا صح ذلك فقولنا: اعتقاد،

صار معروفاً فيما ذكرناه، وبقي قولنا: معتقد، على أصل الوضع فلم يصح استعماله فيه. وهذا الجواب لا يصح لأنه متى سُلِّم أنهم تعارفوا قوهم: اعتقاد، في العلم فكذلك قولنا: معتقد، في العالم لأننا لم نجد بينها فضلاً في الاستعمال. والأولى في الجواب أن يُقال: إن المعتقد هو من له اعتقاد، والاعتقاد هو / العلم على ١١ هذا القول. ولا يصح وصف الله تعالى بأنه معتقد لأنه ليس له اعتقاد، كما لا يمكن أن يقال: إن له علماً، بل يقال: هو عالم لذاته، ولأن المعتقد متى استعمل في العالم فهم منه أنه عقد قلبه على شيء، وذلك لا يصح فيه تعالى. وليس يفهم ذلك من قولنا: عالم، فصح استعماله فيه تعالى. وكذا هذا هو الجواب إذا أُلزِمونا من وصفنا العلم بأنه يقتضي سكون النفس أن نصف الله تعالى بأنه ساكن النفس لأن قولنا: ساكن النفس، متى استعمل في العالم منا فهم منه أنه مطمئن القلب، وذلك لا يصح فيه تعالى، فإن قيل: صفوه بأنه ساكن الذات، قيل له: إنه لا يفهم من ذلك إلا السكون في المكان.

ومنها أن حدكم هذا للعلم يخرج منه حد العلم الذي لا معلوم له نحو العلم بنبي ثاني القديم تعالى لأنه إذا لم يكن لهذا العلم معلوم، لم يكن له معتقد، فلم يصح أن يقال: إنه يتعلق به على ما هو به. قيل له: إن المعتقد على ضربين، أحدهما معين والآخر مقدّر متوهم. فصح أن يقال فيه: إنه معتقد، وصح أن يُعتقد نفيه.

ومنها أنه يدخل في حدكم هذا اعتقاد المقلّد، وإن لم يكن علماً، لأنه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. / قيل له: إن المقلّد وإن كان يدّعي في اعتقاده أنه يقتضي سكون النفس، ١١ ظ إلا أننا نعلم أنه ليس بساكن النفس، لأننا نغني بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شكك المعتقد فقليل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً، لم يتشكك.

وهذه حالة المستدلّ بالدلالة لأنه متى وصف له دلالة ثم قيل له: لا تأمن فيما تعتقده لأجل دلالته هذه أن تكون مخطئاً، لم يتشكك. وليس كذلك المقلّد لأنه متى قيل له: إنك أخذت مذهبك من فلان مع تجويزك عليه الخطأ، فلست تأمن في اعتقادك أن تكون مخطئاً لأنه قرع على أصل لا تأمن فيه الخطأ، فلا بد عند ذلك أن يضطرب فيما يعتقده. ولهذا لا يكون حال من يشاهد زيداً في الدار كحال من أخبره واحد بكونه في الدار وقلّده في ذلك في الثقة وسكون النفس. فأما إذا سمى المقلّد اعتقاده علماً لظنه فيه أنه يقتضي سكون النفس، لم يضرنا لأنه تقرر عنده أن حقيقة العلم هو هذا، فلمّا ظن في الاعتقاد أنه بصفة العلم، سمّاه علماً. وهذا يقرّر تحديدنا العلم بما ذكرنا. والمقلّد لم يخطئ في وصفه اعتقاده بأنه علم على زعمه، وإنما أخطأ في ظنه بأنه يقتضي سكون النفس على الحدّ الذي شرطناه في العلم.

١٢ و

إن قيل: قولكم في حد العلم بأنه اعتقاد يقتضي أن / تحدّوا الاعتقاد لأنه قد تشبّه حقيقة الاعتقاد، قيل له: الاعتقاد هو معنى يوجب كون المعتقد معتقداً، والإنسان يجد من نفسه كونه معتقداً، وذلك يُغني عن تحديده. فإن قيل: هلا حدّدتم العلم بمثل ذلك، فقلتم: إن العلم معنى يوجب كون العالم عالماً وكونه عالماً يجده من نفسه، وذلك يُغني عن تحديده؟ قيل له: إن حال العالم قد تلبس بحال المقلّد، وقد يعلم الإنسان شيئاً ويظنّ أنه لا يعلمه. فمن أشكل عليه حال العلم أشكل عليه حال العالم، وليس كذلك حال المعتقد. وأيضاً فتحديد الشيء بما يخصّه أولى، فتي حدّدناه بالاعتقاد فقد حدّدناه بأمر يخصّ العلم، فكان الحد به أولى من ذكر إيجابه للحكم منفصل عنه. وهذا ما نصر به شيوخنا رحمهم الله هذا الحد.

وقد حدّد قوم العلم بأنه إثبات الشيء على ما هو به، وحدّه قوم أيضاً بأنه إدراك الشيء على ما هو به. وقد نقضوا الأوّل باعتقاد المقلّد للحقّ لأنه إثبات الشيء على ما هو به، ونقضوه أيضاً بالخبر عن الشيء على ما هو به لأن الخبر

يوصف بأنه إثبات. فإن قالوا: أردنا بالإثبات إثباتاً هو علم، قيل لهم: فقد حددتم / الشيء بنفسه، وأيضاً، فالنقض لا يندفع بالإضمار. ونقصوا الثاني ١٢ ظ بالمدرّك للشيء على ما هو به بالحواس وإن لم يكن عالماً به من حيث هو مدرك له. وأيضاً، فقولنا: اعتقاد للشيء على ما هو به، أخصّ بالعلم من الإثبات والإدراك لأن الإثبات يُستعمل في الخبر والإدراك في الإحساس، فكان أولى من ذكر الإثبات والإدراك. ويخرج من الحدّين أيضاً العلم بالنفي نحو العلم بنفي ثانياً لله تعالى، لأن هذا العلم لا يوصف بأنه إثبات للشيء على ما هو به، لأن ثاني القديم ليس بشيء ثابت، ومن نفاه لا يوصف بأنه مثبت ولا أنه مدرك له.

وحده قوم بأنه تبيين للشيء على ما هو به. وقد اعترض ذلك بأن التبيين هو العلم بأمر مشكل ملتبس قد زال التباسه، ولهذا لا يُستعمل في الأشياء الظاهرة، فلا يقال: فلان متبين أن السماء فوقه. وأيضاً، فقولهم: على ما هو به، فضل ومستغنى عنه لأن تبيين الشيء لا يكون تارة على ما هو به [وتارة لا على ما هو به] ١. فإن اقتصروا على قولهم: إن العلم هو التبيين، فقد اعتمد عليه شبخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفّح وكتاب الغرر وزيفه في شرح العمدة، فقال: هذا إبدال كلمة بكلمة لا ينبيء عن الصفات التي / بها يتميز العلم عن ١٣ و غيره وبها يدخل في أن يكون علماً. والسائل إنما يسأل عن هذه الصفات، فتي لم تجبوه بذكرها وقلتم: العلم هو التبيين، كان له أن يسأل عن حدّ التبيين كما يسأل عن حدّ العلم. وهذا هو الاعتراض أيضاً على من حدّ العلم بأنه المعرفة. وإنما اعتمد عليه في غيره من الكتب لأن قولنا: تبيين، أظهر استعمالاً في العلم بالشيء علماً ظاهراً من العلم به بعد الخفاء. قال الشاعر: تَبَيَّنَ النَّاسُ أَنَّ الثُّوبَ مَرْقُوعٌ، ولم يرد به العلم به بعد الخفاء، فجاز الحدّ به. وإنما اقتصر في

٩. ثان: ثاني ٢. أضيف ما بين الحاصرتين مع علامة صح بالهامش بغير خط النسخ

الحدّ على قوله: تبيّن، من دون ذكر أحكام العلم لأنّ المحدود متى كان ظاهراً عند الناس جاز أن يُحدّ بإبدال كلمة بكلمة على ما تقدّم بيان هذا.

والأولى أن يقال في حدّ العلم: هو ظهور أمر للحىّ ظهوراً يمتنع معه في نفسه تجويز خلافه، والعالم هو من له هذا الظهور. وإنما قلنا: إن التحديد بما ذكرنا أولى، لأنّا بينّا أن تحدّده بغير قولنا: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، لا يصحّ. وكون العلم من جنس الاعتقاد ليس يمتّفق عليه، بل اختلفوا في ذلك، فمنهم من أثبتّه جنساً بانفراده، ومنهم من أثبتّه من جنس الاعتقاد، وتوقّف شيخنا أبو الحسين في / ذلك في كتاب التصفّح. فحدّثنا له بما ذكرناه يستقيم على القولين، ولأنّ لفظنا العلم أظهر في الإنباء عن حقيقته من الألفاظ التي حدّوه بها. وألفاظ الحدّ ينبغي أن تكون أظهر في الإنباء عن حقيقة المحدود من اسمه، وهذا متّفق عليه عند المحدّدين. وإنما قلنا ذلك لأنّ الألفاظ التي حدّوه بها إمّا مشتركة نحو قولهم: إثبات أو إدراك، أو متجوّز بها نحو الاعتقاد وسكون النفس على ما بينّا، وكذلك قولهم: تبيّن، لأنّه يُستعمل في اللغة على معان مختلفة مذكورة في كتب اللغة. وليس كذلك قولنا: ظهور الشيء، لأنّه وإن كان مجازاً في العلم إلا أنّه في العرف أظهر في العلم من الإثبات والإدراك، وقولنا: اعتقاد وسكون النفس، وإن كان يساوي الظهور في العرف، فيترجّح عليها بالوجه الأوّل. ولأنّ قولكم: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، يخرج عنه علم الله تعالى بالأشياء، لأنّ علمه لا يوصف بأنّه اعتقاد ولا أنّه مقتضى لسكون النفس.

فإن قالوا: إنّنا لا نثبت لله تعالى علماً، فكيف يلزمنا أن ندخله في حدّ العلم؟ وإنما نثبتّه علماً لذاته، فالذي يلزمنا أن ندخله في حدّ العالم، ولستنا الآن في / حدّ العالم، قيل لهم: إن المعنى الذي تسمّونه أتمّ علماً لا يعرفه أهل اللغة، فلم يضعوا له قولهم: علم. وأهل اللغة إنما يضعون الأسماء لما يجدونه

١٣ ظ

١٤ و

ظاهراً، والذي يجدونه من العلم هو كون العالم عالماً، فكون العالم عالماً هو العلم عندهم. فكأنكم حددتم بما ذكرتم اسماً مصطلحاً عليه بينكم، والسائل إنما يسأل عن حقيقة ما وضع له أهل اللغة اسم العلم.

وأيضاً، يدخل في حدكم هذا اعتقاد من اعتقد الشيء على ما هو به عن أمارات لا عن دلالة، نحو أن يعتقد أن له صانعاً لكثرة المخبرين بذلك وعدالتهم وصلاحتهم وقوة صوارفهم عن الكذب، لأن اعتقاده هذا هو اعتقاد للشيء على ما هو به مع ضرب من سكون النفس إليه. فإن قلتم: إننا أردنا بسكون النفس طمأنينتها على وجه لو شكك المتعبد مع تذكره لاستدلالة بالدلالة لم يتشكك، ولو وصف له دلالاته وقيل له: لا تأمن أن تكون مخطئاً فيه، ازداد ثقةً و يقيناً، قيل لكم: إنه قد يكون في الناس من يزداد ثقةً بمعتقده إذا وُصف له استدلاله بالآمارات. إلا أن تقولوا: إنه إذا تبين له أن ما استدلل به هو أماراة وليس / بدلالة فإنه يتشكك في معتقده وليس كذلك المستدل ١٤ ظ بالدلالة، قيل لكم: وكذلك المستدل بالدلالة إذا ورد عليه شبهة قاذحة في دلالاته، فإنه يتشكك في معتقده، فلا فرق بينها.

فإن قالوا: إننا قلنا في الحد: إنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، والذي فرضتموه من اعتقاد المستدل بالآمارات ليس يقتضي سكون النفس، فإنما يعتقد فيه فاعله أنه يقتضي سكون النفس فلم يدخل على حدنا، قيل لهم: إنه ما من اعتقاد إلا و يقتضي ضرباً من سكون القلب، ثم يختلف ذلك لاختلاف اعتقاد المقدمات أو اعتقاد الآمارات، ففى كانت المقدمات أقوى، كان السكون أقوى. ففى قلتم: إننا نعني بسكون النفس سكوناً مخصوصاً وهو ما ذكرناه، قيل لكم: إن النقض لا يتدفع بالإضمار دون الإظهار باللفظ، فاذكروا ذلك في حدكم ليتم الاحتراز عما يدخل عليه. فإن قيل: إن ما اخترتموه من الحد يدخل فيه أيضاً هذا الذي فرضتموه لأنه يجد من نفسه أنه ظهر له الأمر ظهوراً يمتنع معه تجويز خلافه، قيل له: إن الشك عند اعتقاد المتعبد للشيء عن أماراة غير ممتنع

١٥ و في نفسه وإن اعتقد أنه يمتنع عنده. ولهذا متى شكك / ببيان ما استدلّ به أنه ليس بدلاله فإنه يتشكك، فاعتقاده هذا بمنزلة اعتقاد المقلد إذا ظنّ فيه أنه علم.

وينقسم العلم إلى ضروري ومكتسب. أمّا الضروري فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله في كتاب العُمد بأنه هو ما لا يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة أو شكّ إذا انفرد. وقوله: إذا انفرد، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامّه الضروري، نحو أن يعلم أنّ زيداً في الدار بخبر نبي ثم يشاهده في الدار. فإن العلم الذي اكتسبه بخبر النبي لا يمكنه نفيه عن نفسه لمضامّة الضروري له لَمّا لم ينفرد. ولو انفرد لأمكنه نفيه، وليس كذلك الضروري. ولا بد من أن يعني بقوله: لا يمكنه نفيه عن نفسه، هو أن لا يمكنه أن يمتنع من فعل مثله، لأن العلم عنده لا يبتى. فإِ قَعْلُهُ من العلم بخبر النبي فقد انتفى عنه في الثاني، فكيف يقال: إنه لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه، إذا لم يعنِ بالنبي ما ذكرناه؟

١٥ ظ فإن قيل: قولكم: بشبهة أو شكّ، والشكّ عندكم ليس بمعنى بل هو الامتناع من اعتقاد النبي والإثبات بعد خطور الشيء بالبال، فكأنكم قلتم: لا يمكنه نفيه عن نفسه بنفيه عن نفسه. والجواب: إنه / لم يقل بشبهة أو شكّ في معلومه فيلزمه ما قلتم، بل أطلق قوله: بشكّ. ويمكن لمن علم كون زيد في الدار بخبر النبي أن يمتنع عن هذا العلم بشكّ في معجزة ذلك النبي. وهذا الحدّ يتنقّض بكونه عالماً لذاته، فإنه لا يمكن نفيه وهو منفرد عن مضامّة غيره، ولا يوصف بأنه علم ضروري.

وحكى عنه الشيخ أبو الحسين رحمه الله أنه حدّ العلم الضروري في الدرس بأنه علم لا يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على وجه. قال: وهذا الحدّ يستمرّ على القول بأن العلم يبتى وعلى القول بأنه لا يبتى، لأنه إذا لم يبق لم يمكن العالم به إخراج نفسه عنه لأنه لا يمكنه أن يمتنع من فعل

مثله. وقوله: على وجه، احتراز عن العلم المكتسب إذا ضامته العلم الضروري على ما ذكرناه لأنه يُمكنه نفيه عن نفسه على وجه، وهو إذا انفرد. وهذا الخبر أيضاً ينتقض بما قدّمنا من كونه تعالى عالماً لذاته، وإن لم يوصف بأنه علم ضروري.

وقد يُحدّ العلم الضروري بأنه علم يحصل للعالم من قبل غيره. وهذا يفيد أنه لما فعل فيه كان مضطراً إليه، فلذلك وُصف بأنه ضروري. وهذا ينبغي أن يُزاد عليه على وجه لا يُمكنه الامتناع منه أو دفعه عن نفسه^١ لأنه لو أمكنه ذلك لما وُصف بأنه مضطّر إليه / فكان لا يوصف بأنه ضروري.

١٦ و

وأما المكتسب فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه هو ما يمكن العالم به نفيه عن نفسه بشبهة في طريقه إذا انفرد. ولا بدّ من أن يعني بالنفي ما ذكرنا لأن عنده العلم لا يبق. وإنما شرط فيه قوله: إذا انفرد، ليدخل فيه العلم المكتسب إذا ضامته الضروري على ما تقدّم. أو يقال: هو علم يمكن العالم به إخراج نفسه من كونه عالماً بمعلومه على بعض الوجوه، فيستمرّ الحدّ على قول من يقول: العلم يبق، والذي يقول: لا يبق، إذا غني بالإخراج ما تقدّم. وهذا الحدّ والذي قبله يلائم المكتسب لأن الضروري هو الذي لا يمكن نفيه ودفعه، بخلاف المكتسب. وقد يُحدّ المكتسب أيضاً بأنه علم من فعلنا، وهذا يلائم المكتسب أيضاً لأننا إنما نكتسب الفعل بأن نفعله ونوجده.

إن قيل: إن طريق العلم المكتسب قد يكون علوماً ضرورية، والعلوم الضرورية لا يمكن دخول الشبهة فيها، فلماذا قلتم في حدّ المكتسب: إنه يمكن نفيه بإدخال الشبهة في طريقه؟ وهذا لا يستمرّ في كل مكتسب، وهو إذا كان طريقه علوماً ضرورية، قيل: أجاب عن هذا شيخنا أبو الحسين / فقال: إنه يمكن إدخال الشبهة في طريق المكتسب وإن كان علوماً ضرورية،

١٦ ظ

١. الامتناع منه أو دفعه عن نفسه: الامتناع أو دفعه عن نفسه منه

وذلك بأن يظنّ المستدلّ في الترتيب الصحيح للعلوم أنه غير صحيح، ومتى توهم ذلك تقي عن نفسه العلم المكتسب أو امتنع من فعله.

والأولى أن يقال في حدّ العلم الضروري والمكتسب: إن الضروري هو علم لا يقف على استدلال العالم به إذا كان يصحّ فيه الاستدلال. وقولنا: يصحّ فيه الاستدلال، احتراز عن علمه تعالى بالاشياء، لأنه تعالى لا يصحّ فيه الاستدلال. ويستمرّ هذا الحد على قول من يقول: إن العلوم الضرورية مفعولة في العاقل، أو قيل: إنها موجبة فيه، أو قيل في بعضها: إنه مفعول مبتدأ فيه، وفي بعضها: إنه موجب عن الإحساس أو نحوه، وسواء قيل في بعض العلوم الضرورية: إنه يمكن نفيا بشبهة، وهي العلوم التي نقض كونها ضرورية، لأن الحدّ إذا استقام على قول جميع المتكلمين الذين يعتقدون حقيقة المحدود، وإن كانوا يختلفون في تلك الحقيقة، فهو أولى من حد لا يستقيم إلا على قول بعضهم. وأما المكتسب فهو علم يقف على استدلال العالم به. ويدخل في هذا الحدّ العلم الصادر عن النظر / والصادر عن تذكّر النظر، لأنه لولا نظره السابق وتذكّره له، لما حصل له هذا العلم.

١٧ و

وأما الجهل فقد حدّ بضروب من الحدود، منها أنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. واعترض هذا الحدّ قاضي القضاة رحمه الله فقال: إن من اعتقد في السواد أنه حركة، فاعتقاده جهل، وليس يتعلّق هذا الاعتقاد بجهة للسواد تخالف كونه سواداً. واختار أن يحدّه [بأنه] اعتقاد الشيء على ما ليس به. وهذا الحدّ يخرج منه اعتقاد من اعتقد فيها عليه الشيء أنه ليس عليه، نحو اعتقاد من اعتقد في الله تعالى أنه ليس بقادرٍ عالمٍ حيٍّ، لأن هذا الاعتقاد جهل وليس هو اعتقاد الشيء على ما ليس به، بل هو اعتقاد لشيء ما عليه الشيء.

والأولى أن يقال في حدّ الجهل على ما يتعارفه المتكلمون في الجهل: إنه اعتقاد ليس معتقده على ما اعتقده. ويدخل في قولنا: معتقده، النبي كما يدخل فيه

الإثبات لأنه يطلق قولنا: معتقد، في النفي. ويدخل فيه المقدّر والمعيّن، لأنه يقال فيها يقدّر: إنه معتقد، كمن اعتقد في البقاء أنه معنيّ وفي الإدراك أنه معنيّ وما أشبه ذلك لأن ذلك معتقد في التقدير، / وإن لم يكن معتقداً ١٧ ظ معيّنًا، فيستمرّ الحد في جميع الاعتقادات التي هي جهل، سواء تعلّقت بني ما هو ثابت أو إثبات ما هو متنفّ مقدّرًا كان المنّي أو الثابت أو معيّنًا. أو نقول: الجهل هو اعتقاد ليس له معتقد يطابقه، فيكون شاملاً للنفي والإثبات والمقدّر والمعيّن. واعلم أنّ قولنا: جهل، يُستعمل في اللغة في نفي العلم بالشيء في الأغلب، وإن كان يطلق أهل اللغة أيضاً اسم الجهل على من اعتقد نفي ما هو ثابت أو إثبات ما هو متنفّ. فأما المتكلمون فال معروف في استعمالهم من اسم الجهل هو ما ذكرنا، وإن كان يستعملون أيضاً اسم الجهل في نفي العلم، لكنّ المعروف من إطلاق اسم الجهل ما ذكرنا عندهم.

وما حددنا به الجهل هو أولى من حدّ من حدّه بأنه هو ما يضادّ العلم مضادّة التروك. قال: لأنّ الشكّ ليس بمعنى يضادّ العلم، ولا السهو ولا النسيان معنيان، بل كل ذلك يرجع إلى نفي العلم، فلم يبق شيء يضاد العلم مضادّة التروك إلا الجهل. والأمر في ذلك لو سلّم له على ما زعم فإن حدّه هذا ليس ينشأ عن حقيقة الجهل، بل ينشأ عن حكم يختصّ به الجهل يفارق به غيره من الأشياء، وحدّ / الشيء بما ينشأ عن حقيقته أولى. ١٨ و

وهو أولى من حدّ من حدّه بأنه اعتقاد قبيح على كل حال، لأنّ هذا الحد أيضاً لا ينشأ عن حقيقته، وإنما ينشأ عن حكم يختصّ به. وعلى أن هذا الحد يدخل عليه الاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلاً لأنه قبيح على كل حال، وقد لا يكون جهلاً، وهو إذا كان معتقده على ما اعتقده نحو اعتقاد المقلّد بأن له صانعاً. فإن قال: إن هذا الاعتقاد قد يكون حسناً على بعض الوجوه، وهو إذا كان واقعاً عن نظر، قيل له: وكذلك الجهل قد يكون حسناً على بعض الوجوه بأن يكون معتقده على ما اعتقده نحو أن يعتقد كون زيد في الدار

ولا يكون فيها، فإنه يمكن أن يقدر وقوع هذا الاعتقاد حسناً بأن يقدر كونه فيها في حال هذا الاعتقاد ويتقدم عليه خبر نبيّ بكونه فيها، فيكون حسناً في هذه الحالة، فلا فرق بينها في هذا الوجه.

وأما الظنّ فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بمحدّين، أحدهما أنه المعنى الذي يوجب كون الظانّ ظانّاً. وحدّه أيضاً بأنه المقوّي عند الظانّ كون المظنون على ما ظنّه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه. ولقائل أن يقول: / إن من يشبهه عليه الظن يشبهه عليه الظانّ والمظنون. فإن قال: إن الظانّ يجد حالة الظان من نفسه ويفصل بينه وبين كونه معتقداً وعالماً أو شاكاً، فليس يشبهه عليه حالة الظان، قبل له: وكذلك الظن يجده الظان عندك من نفسه، فينبغي أن لا يشبهه أيضاً ويُستغنى عن تحديده. والثاني أنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه على ما سواه من الاعتقادات من غير قطع. وهذا الحدّ إنما يستقيم على قول أبي هاشم لأن الظن عنده هو من جنس الاعتقاد، فأما عند الشيخ أبي علي هو جنس بانفراده. وقد أدخل في الحدّ المظنون أيضاً، وهو مشبه كاشتهاء الظنّ. وعلى أن قوله في الحدّ: إنه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه، يوهم أن ذلك المعنى هو غير الاعتقاد، وعنده أن الظن هو نفس ذلك الاعتقاد.

وحده غيره بأنه تغليب بالقلب لأحد المجوّزين ظاهريّ التجويز. وهذا هو الذي يختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله. فقولهم: تغليب بالقلب، كأنه احتراز عن تغليب أحد المجوّزين بذكر الأمانة، لأن تغليب أحد المجوّزين قد يضاف إلى ذلك وإن لم تكن العبارة عنها ظناً. / وقولهم: ظاهريّ التجويز، إنما قبّله به احترازاً عن اعتقاد المعتقد للحقّ من غير نظرٍ في دلالة، لأنه وإن كان مضطرباً في ذلك إلا أنه يتصوّر نفسه بصورة العالم وهو أقرب إلى القطع، ولا يظهر عنده التجويزان تجويز ثبوته وتجويز نفيه. وليس كذلك الظانّ لأنه يظهر عنده التجويزان إلا أنه يغلب أحدهما لأجل الأمانة.

وأما الشكّ فهو خطور الشيء بالبال مع خلّوه من الاعتقاد، لأن الشاكّ

١٨ ظ

١٩ و

يخلو من اعتقاد كون الشيء وتبي كونه أو كونه على صفة وتبي كونه على صفة بعد أن يخطر بباله ذلك. والصحيح أن الشك ليس باعتقاد، فكان هذا الحد منبئاً عن حقيقة. وما حُدَّ به الشك من غير هذه العبارات يرجع إلى ما ذكرنا، فلا معنى لإيراد ذلك.

وأما التقليد فقد حدّه قاضي القضاة رحمه الله بأنه قبول قول الغير من غير حجة. ويدخل في هذا الحدّ من يقبل قول الغير لشبهة لأن الشبهة ليست بحجة، ومع ذلك لا يسمّى مقلّداً، فلا بدّ من أن يزداد في الحدّ: أو شبهة. والأولى أن يقال: إن التقليد هو إجراء قول من لا يؤمّن خطأه مجرى / قول من ١٩ ظ كلامه حجة في وجوب الاعتقاد إذا لم يدلّ على ذلك دلالة. ولهذا لم نكن مقلّدين للرسول عليه السلام وإن اتبعنا قوله، لأن كلامه حجة. ولم يكن العامّي مقلّداً للمفتي وإن اتّبع فتواه لما دلّ الدليل على وجوب ذلك عليه. وإنما يوصف بأنه مقلّد على جهة التوسّع لوجه سنذكره إن شاء الله. فإن كان العامّي يوصف بذلك على جهة الحقيقة أسقطنا عن الحد قولنا: إذا لم يدلّ على ذلك دلالة، فيكون الحد شاملاً للعامّي وغيره. وينقسم التقليد على هذا الوجه إلى تقليد مذموم ومحمود، فالذموم هو ما لا يدلّ على وجوبه دلالة، والمحمود هو ما دلّ عليه دلالة، وهو تقليد العامّي للمفتي في فروع الشرع.

وإنما قلنا: إن الحد بما ذكرنا أولى، لأن المقلّد يتبع ضرباً من الحجّة، وهو تصوّره قول من يقلّده بصورة الحجّة. ولهذا لو سئل فقيل له: لِمَ اعتقدتَ كذا؟ يقول: لأنه أخبرني بذلك فلان وإنه بعيد من الخطأ. فلم يصحّ قولهم: إنه قبول قول الغير من غير حجة. فإن قالوا: إنه إذا لم يكن ما تصوّره حجة في الحقيقة، فقد صحّ قولنا، قيل لهم: إنه وإن لم يكن حجة، / إلا أن حقيقة ٢٠ و المقلّد هو هذا المتصوّر حجة ما ليس بحجة؛ فكان حدّنا منبئاً عن حقيقة، فكان أولى. فإن قالوا: إنّنا نعني بالقبول ما تعنونه بإجراء قول المقلّد مجرى الحجة، قيل لهم: إن لفظة القبول لا تنبئ عن هذا المعنى، بل تنبئ عن اعتقاد المقلّد

عن قول الغير. فإن عنيتم به ما ذكرناه فما يصرح بهذا المعنى فهو أولى في الحد. فأما إذا اتبع من قوله حجة، فهو متبع في الحقيقة للدليل، لا للقول، فلم يوصف بأنه مقلد لأنه قيل: إن أصل الكلمة هو من القلادة، فإذا لم يكن قول المقلد حجة ولم يقرن به حجة، وأوجب على نفسه اتباعه، صار كأنه جعل قوله قلادة لنفسه. وليس كذلك المتبع للدليل، لأنه متبع لعقله ولنفسه، لا لغيره.

فأما التبخيت فهو السبق إلى اعتقاد أمر من غير تقليد أو استدلال. وذكر أصحابنا رحمهم الله أن المقلد قد يكون جاهلاً، وهو إذا كان المعتقد بخلاف ما اعتقده، وقد يكون مصيباً في اعتقاده، وهو إذا كان اعتقاده موافقاً للمعتقد، وقد يكون ظاناً، وهو إذا جوز الخطأ على من قلده، لكنه ترجح عنده صدقه على كذبه، وقد يكون مبخّثاً، وهو إذا / لم يترجح عنده صدقه على كذبه. ولقائل أن يقول: إن المقلد أبداً مذموم، فكيف يكون ظاناً؟ وإذا ظن ما ظنه لقول المقلد وكان عدلاً عنده فقد ظن في موضع الظن، فينبغي أن لا يُذم. ويلزمهم أن يكون الظن في أمور الدنيا بخير عدلٍ قسماً من أقسام التقليد مع علمنا بأن ذلك لا يُعدّ تقليداً. فإن قالوا: إنه إذا ظن في موضع يجب فيه العلم، صحّ أن يُذم، قيل لهم: إنه إنما يُذم إذا كانت الصورة ما ذكرتم لتركه العلم الواجب، لا لأجل هذا الظن لأنه حسن إذ هو ظن لأمانة صحيحة. والظن أيضاً لا يمنع من الاستدلال ولا من العلم، فلم يكن مانعاً من الواجب، فلم يقبح لهذا الوجه. فصحّ أن المقلد لا بد من أن يكون قاطعاً حتى يُذم، لأنه قطع على أمرٍ من غير طريق القطع. فأما إذا لم يحسن الظن بالمقلد لم يكن قوله داعياً له إلى الاعتقاد، فمتى قطع على الشيء فقد قطع عليه من قبل نفسه، فكيف يوصف بأنه مقلد له؟ فصحّ أن المبحث لا يكون مقلداً أيضاً.

٢٠ ظ

٢١ و

وأما النظر فقد حدّه ابو هاشم وقاضي القضاة رحمهما الله بأنه الفكر. قالوا: لأن قولنا: نظر، / في اللغة مشترك بين معانٍ مختلفة تُذكر في باب الرؤية، وليس

في الأسماء ما ينشأ عن المعنى الذي نريده بالنظر إلا الفكر، فلهذا كان التحديد به أولى. ولقائل أن يقول: إن هذا إبدال كلمة بكلمة، ومن يسأل عن النظر فإنما يسأل عن حقيقته، فإذا لم يذكر له عبارات تنشأ عن صفاته التي يتبين بها عن غيره لم يتبين له حقيقة. فقولنا: فكر، وإن وُضع لحقيقته، غير أن من لم يعرف حقيقته من قولنا: نظر، لم يعرفها أيضاً من قولنا: فكر، فلم يتبين له ما سأل عنه، فلم يصح الحد به. ويمكن أن يُحدَّ أيضاً على طريقتهم بأنه ما يوجب كون الناظر ناظراً، والناظر يجد حالة النظر من نفسه. والاعتراض ما تقدّم على مثل هذا التحديد.

وقد حدّ شيخنا أبو الحسين رحمه الله النظر بأنه ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل به إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظنّ. والذي حدّه به هو الذي يجده كلّ ناظر من نفسه، فكان منبثقاً عن حقيقته، فكان أولى من غيره. وقد دخل في قوله: ترتيب اعتقادات أو ظنون، ما يفعله الناظر من التأمل واستحضار / العلوم أو الظنون حتى يرتبها. وإن زيد ذلك في الحد فقليل: النظر ٢١ ظ هو التأمل الذي يتضمن ترتيب اعتقادات أو ظنون، كان أكشف.

فأما النظر الصحيح فقد حدّه شيخنا أبو الحسين رحمه الله بأنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ليتوصل به إلى الوقوف على الشيء بعلم أو ظنّ. وقد دخل في قوله: بحسب العقل، أن تكون المقدمات علوماً أو ظنوناً صحيحة، كما دخل فيه أن يكون الترتيب مستقيماً غير فاسد، لأنه متى لم يكن النظر كذلك لم يوصل إلى العلم أو الظن الصحيح.

ومن حق النظر الصحيح أن يكون واقعاً في دليل له تعلق بالمدلول حتى يوصل إلى العلم، أو يكون واقعاً في أمانة لها تعلق بمدلولها حتى توصل إلى

الظن، لأن المقدمات التي تقتضي العلم المكتسب تكون علوماً بذات الدليل وصفاته التي لها يدلّ على المدلول أو تكون علوماً بالأمانة وصفاتها أو ظنوناً بها وبصفاتها التي لها تدلّ على مدلولاتها. مثال ذلك في الأدلة استدلالنا بأنّ للأجسام محدثاً بأننا نعلم أن الأجسام محدثة، ونعلم أن كل محدث لا بد له من محدث، / فللأجسام إذا محدث. فالعلوم المتقدمة التي تُفضي إلى العلم بأنّ للأجسام محدثاً متعلّقة بالأجسام التي هي الدلالة على المحدث وبصفاتها التي لها تدلّ الى المحدث وهي حدوثها. ومثاله في الأمارات هو أن نعلم من جهة العادة أن الغيم الرطب في زمان الشتاء لا ينفك من مطر في الأغلب أو نظن ذلك، ثم نرى غيماً رطباً في زمان الشتاء أو نظنّه بخبر عدلٍ، فإننا نستدلّ بذلك على نزول المطر بأن ترتّب في نفوسنا هذه العلوم أو الظنون بأن هذا غيم رطب في أوانه، وكل غيم هذا حاله لا ينفك من مطر في الأغلب، فيترجّح عندنا تجويز نزول المطر على نفي نزوله.

فأما حد الدلالة فهي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم. وحدّ الأمانة هو ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى الظن. وإذا قد تكلمنا في حدود هذه الأشياء فلتكلم على من أنكر ثبوت بعض معانيها وأنكر كون النظر الصحيح موصلاً إلى العلم المكتسب، ونبطل ما ظنّوه طريقاً إلى العلم غير النظر الصحيح.

باب الكلام على من أنكر العلوم الضروريّة /

٢٢ ظ اعلم أن المنكرين للعلم بالمشاهدات والعلم بالحقائق فَرَّق، منهم من أنكر العلم بجميع ذلك، ومنهم من أنكر العلم ببعض دون البعض. أما الفرقة الأولى فهم المعروفون بالسوفسطائية. ففرقة منهم تسمّى اللادرية، وإنما سُمّوا بهذا الاسم لأنهم كلما سئلوا عن شيء قالوا: لا ندري، فإذا قيل لهم: أتدرون أنكم لا تدرون؟ قالوا: لا ندري. والسوفسطائية يزعمون أنهم يتخيّلون ما يشاهدونه ويظنّونه ولا يتيقنونه.

وزعمت فرقة من الفلاسفة أن الأشياء المتينة الموجودة هي المعقولات، فأما هذه المحسوسات فليست بمتيقنة ولا موجودة على الحقيقة لأنها سيالات لا تثبت على حالة بل تتغير تغيراً دائماً، فما يراه الواحد في الثاني يظن أنه هو الذي رآه في الأول، وليس به لأنه قد ذاب وانقضى وانعقد مثله، فيظنه أنه هو. ومثلوا ذلك بمن وضع رجله في ماء جارٍ، فالذي يمسّه من الماء في الثاني ليس هو الذي يمسّه في الأول وإن كان يظنه ماءً واحداً. قالوا: وإذا كانت كذلك لم يضبطها الحس فلم تكن معلومةً متينة. وقال الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في كتاب الآراء والديانات: إن هذا هو قول جالينوس، وقد ذكره أيضاً / بطلميوس في كتاب المجسطي. قال: وحكى يحيى بن عدي النحوي عن أفلاطون ٢٣ و أنه قال في كتابه إلى طيماروس: إن جميع المحسوسات تكون وتهلك وليست تثبت لها الأنية على الحقيقة، بل تتخايل للحس الذي لا يصح قضاؤه، وليس يحيط بها العلم، يريدون بالأنية الوجود. وهذا القول يقرب من قول السوفسطائية، وهو أنهم يتخيلون المحسوسات ولا يتيقنونها، إلا أن السوفسطائية ربما لا تعلل نفي العلم بالمحسوسات بما علّل به هؤلاء.

وفرقة زعمت أن الأشياء ليس لها حقيقة في نفسها تُعلم عليها، وإنما الأشياء تكون على ما [هي] عليه لمكان العلم، ويسمّون أصحاب العنود. وإنما سمّوا بذلك لقولهم: إن الحقائق تختلف بحسب ما عند كل إنسان منها. وهذا القول يقتضي أن يجوزوا كون الشيء الواحد على صفتين ضدّتين أو على الصفة ونفها إذا اعتقده^٢ اثنان على ذلك، ومتى جَوّزوا ذلك فهم مكابرون جاحدون لما علموه ضرورةً، كاذبون على أنفسهم كالفرقة الأولى.

وفرقة أقرت بالعلم بالمحسوسات وأنكرت العلم بالغائبات كالعلم بالبلدان الغائبة ونحوها، ويُسمّى هؤلاء السُّنينة.

٢٣ ظ

أما الكلام على الفرقة الأولى فالكلام عليهم وعلى اللادرية يتفق. وقد اختلف الناس / في صحة مناظرة هؤلاء، فصحتها بعضهم ولم يصحح الأكثرون، وهو الصحيح، لأن المناظر متى عرف من خصمه أنه يجحد ما يعلمه ضرورة لم يكن له داعٍ إلى موافقته للنظر، خصوصاً إذا أنكر فهم ما يكلمه به [وزعم] أنه لا يعلم هل يكلمه أم لا، وهل ينسبه على النظر أو لا ينسبه، وقال في كل ما يسمعه أو يحسه: إنه لا يدري ولا يدري أنه لا يدري. ولأننا متى علمنا أنهم [لما] يجحدون ما يشاهدونه ويحسونه ويُنكرونه فهم لهما لا يحسونه أشد إنكاراً، فكيف يدعونا الداعي إلى مناظرتهم؟ ولأن فائدة المناظرة هو أن يوقف الخصم بالنظر فيما يعلمه على ما لا يعلمه، ونحن نعلم منهم أنهم عالمون بما ينكرونه كاذبون على أنفسهم فيما يُخبرون به، فكيف تصح مناظرتهم؟ وإنما قلنا: إنهم عالمون بذلك، لأن أحوال العقلاء لا تختلف فيما يشاهدونه مع السلامة وارتفاع اللبس، فإذا كنا نحن نعلم المشاهدات والحال هذه، وجب مثله في كل عاقل. وإنما نورد ما نورده عليهم تنبيهاً لهم على أنهم كاذبون على أنفسهم، لا حجاجاً، فنقول لهم: أترعمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدونه؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فلماذا تجتنبون المضار وتجتلبون النافع إلى أنفسكم على طريقة / واحدة من غير اختلاف؟ وإنما يستمر تصرف العاقل في ذلك إذا ميّز بين ما يضر وبين ما ينفع. فأما إذا لم يميّز بينهما، جاز أن يختار ما يضر على ما ينفع وما يؤدي إلى الهلاك على ما يؤدي إلى النجاة. ألا ترى أن الأعمى لما كان لا يميّز بين المهواة والنجاة وبين الطريق والحريق، فإنه يتكَبّر مرةً من الطريق فيقع في الحريق، وربما يقع في مهواة.

٢٤ و

فإن قالوا: إنما يستمر تصرفنا فيما ذكرتم لأننا نظنّ ما نشاهده فتصرف بحسب الظنّ، ولا يضرنا فقد العلم، قيل لهم: هذا السؤال إنما يصحّ ممن علم

الظنّ والعلم وفصل بينهما. فأمّا من ينكر العلم بالمشاهدات، كيف يدّعي الفصل في غير المشاهدات؟ ويقال لهم: فإن كنتم فصلتم بين العلم والظنّ، فافصلوا أيضاً بين تصرّف العالم والظانّ، وتصرفات الظان لا تجري على طريقة واحدة في اجتلاب المنافع واجتناب المضارّ. فلما استمرّ تصرّفكم في ذلك، علّم أنكم عالمون بالمشاهدات مكابرون في دفع ذلك. ويقال لهم: أنعلمون أنكم لا تعلمون ما تشاهدون؟ فإن قالوا: نعم ذلك، نقضوا مذهبهم. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، قيل لهم: فمجّزوا أنكم تعلمون ما تشاهدونه، فإن / قالوا: نجوّز ذلك ٢٤ ظ ونجوز خلافه، تركوا مذهبهم وأزمناهم في الشكّ ما ألزمناهم في الظنّ^١، وقيل لهم: أنعلمون أنكم تجوّزون ذلك؟ فإن قالوا: نعم، نقضوا مذهبهم. وإن قالوا: بل نجوز هذا التجويز، أدّى إلى تجويزات لا نهاية لها.

ويقال للدريّة: إنكم متى سئلتُم عن شيء فأجبتم بأننا لا ندري على طريقة واحدة ولم نجيبوا بغير هذا الجواب الموافق لطريقتكم، دلّ أنكم علمتم أنكم سئلتُم عما يطابقه جوابكم بأننا لا ندري، وأنكم علمتم أنكم سمعتم سؤال السائل، وأنكم عالمون بلغة السائل، وأنه كلّكم بلغة قد سبق علمكم بها، فمتى قلتم: لا ندري، فقد ناقضتم، ودلّ أنكم كاذبون على أنفسكم.

فأمّا ما يتعلّق به السوفسطائية من الغلط في المناظر نحو قولهم: إنهم يرون الحبة الصغيرة من العنب في الماء الصافي كبيرة، فيظنونها على خلاف ما هي عليه^٢، قالوا: فيجوز مثل ذلك في كل ما نراه ونحسّه، إلى غير ذلك مما يذكرونه، فإن مثل هذا لا يورث شكّاً فيما لا لبس فيه من المشاهدات. يُبين ذلك أن من يشاهد شخصاً من بعيد في يومٍ ذي ضباب، فلم يتحقّقه بعينه، فإن ذلك لا يقتضي أن يشك في نفسه وفيما يعلمه من / نفسه، ولا يقتضي الشك أيضاً في شخص يراه من غير حائل بينه وبينه. وقد بيّن العلماء في كل

١. الظنّ: (أضيف فوق السطر بغير خط النسخ): ظ العلم ٢. عليه: عليها

واحد مما يذكرونه من الغلط فيه وجه اللبس فيه، وسنشير إلى طرف من ذلك إذا فرغنا من الكلام على جميع هذه الفرق إن شاء الله تعالى. ويقال لهم: إن هذه الشبهة لا تُسمع إلا ممن علم أن الحبة من العنب صغيرة وأنهم يرونها كبيرة. فهل علمتم أنها صغيرة وأنكم ترونها كالأجاصة التي هي أكبر من الحبة من العنب؟ فإن قالوا: لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم. وإن قالوا: نعلم ذلك، تركوا مذهبهم. وهذا الإلزام يلزمهم في كل واحد مما يوردونه من هذا الجنس.

وذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أنه يجب أن يُصرف خلاف هؤلاء إلى وجه يمكن أن لا يعلموه، ثم يناظرون عليه. قال: وقد اختلف مشايخنا رحمهم الله في سكون النفس الحاصل عن العلم الضروري، أهو ضروري أم مكتسب؟ فقال بعضهم: هو مكتسب، فعلى هذا يمكن أن يُصرف إليه خلاف السوفسطائية، فنكّلهم في ذلك. وقال بعضهم: هو معلوم ضرورة، وهو الصحيح. قال: لأن سكون النفس هو حكم العلم، / فلا بد من أن يُعلم في بعض المعلومات ضرورة، فيُجعل حكماً يفصل به بين اعتقاد واعتقاد. وإذا صحّ ذلك لم يمكن صرف خلاف السوفسطائية إليه، بل ينبغي أن يُصرف إلى غير ذلك. قال: فالواجب أن يُصرف إلى أنه التيس عليهم، فظنوا أن سكون النفس يشترك فيه العلم والظن، فجوّزوا أن المعنى الذي به علموا وإن اختصّ بسكون النفس فلا فرق بينه وبين الظن، وإن كانوا عالين بالمدرّك حتى أنهم لو جوّزوا بقاء ذلك المعنى الذي به علموا جاز أن يعتقدوا صحّة تغيّر أحوالهم بأن يوجب أن يكونوا في الثاني ظانّين ويكون ذلك لبساً في المدرّك. فخلاف السوفسطائية مصروف إلى هذا، لأن العلم بأن سكون النفس يتميّز به العلم من غيره يُعلم استدلالاً. وهذا الذي ذكره عن غيره وعن نفسه يبعد جدّاً، وكل ذلك منهم بناء على إثبات المعاني وأنها توجب أحكاماً وأحوالاً. ومن أين لنا أن السوفسطائية المنكرين للمشاهدات كانت تعتقد هذه المعاني وهذه الأحوال حتى يشبه عليهم الأمر في أحكام المعاني؟ وإنما قلنا: إن ما قالوه بعيد.

أما مَنْ زعم من أصحابنا أن العلم بأن سكون / النفس الموجب عن العلم ٢٦ و
الضروري هو مكتسب، فإنه يقال [لهم]: إنه لا شبهة في أننا نجد أنفسنا عالمة
ببعض الأشياء خصوصاً المعلومة بالمشاهدة، فالذي نجده من أنفسنا أهو المعنى
أم حكمه؟ فإن قالوا: هو المعنى، ثم نعلم حكمه الذي هو سكون النفس
بالاستدلال، قيل لهم: إن المعاني إنما تثبت باستدلال غامض عندكم، فكيف
يقال: إن ذلك معلوم ضرورة؟ فإن قالوا: إننا نثبت بعض المعاني معلومة ضرورة
على الجملة، ثم نعلم على التفصيل بالاستدلال، فن ذلك أفعال القلوب، قيل
لهم: إن هذه المعاني لا تخطر على قلوب العقلاء أصلاً، فكيف يقال: إنها
معلومة لهم باضطرار؟ فإن قلتم: إنا نجد هذه المعاني من أنفسنا، قيل لكم: إن
الذي نجده هو طمأنينة أنفسنا إلى ما نعلمه، فأما أن نجد من أنفسنا معنى
يوجب هذه الطمأنينة فقل ما يجوز العقلاء هذا المعنى، ويبعد أن يقال فيما لا
يخطر ببالهم: إنهم يعلمونه ضرورة. وإن قلتم: إن الذي نعلمه هو سكون
النفس، بطل قولكم: إن ذلك معلوم بالاكتساب.

وأما الذي قاله قاضي القضاة: إنه التبس عليهم حكم العلم / بحكم الظن، ٢٦ ظ
فيقال له: إن القوم يصرّحون بأننا لا نعلم هذه الأشياء المشاهدة، فيشيدون إلى
السماء والأرض وسائر الأجسام العظام ويحتجّون لذلك بأن حالنا فيما ندركه
من هذه الأشياء كحالنا فيما تغلطون فيه مما فيه لبس على نحو ما يذكرونه.
فكيف يصح أن يقال: إن المعنى بما يقولونه ويظهرونه أنهم يعلمون معنيين في
القلب، ظناً وعلماً، فالتبس عليهم حكم هذا بحكم ذلك؟ ولعلهم لا تخطر
ببالهم هذه المعاني وهذه الأحكام. ويقال له: أتصفهم مع تخريج قولهم على ما
زعمت بأنهم يكابرون ويحسدون ما يعلمونه ضرورة؟ فلا يد من: بلى. قيل له:
فلذا كان هذا حالهم، فما بال إحسان الظن بهم والتكلف في تخريج قولهم على
ما يبعد في عقول العقلاء؟ وما أنكرت أن يكابروا في جحد ما يعلمونه ضرورة،
لا أنهم خالفوا في أمر يحنى على العقلاء؟

وَالوجه أن يقال: إن القوم إنما دخلت عليهم شبهة نحو ما يذكرونه من الغلط في المناظر، واعتقدوا لذلك اعتقاداً فاسداً، وإن لم يزل عنهم لذلك العلم بما ينكرونه، وإنما يكابرون فيما يبحدونهم بلسانهم خصوصاً إذا شرعوا / في نصرة قوهم. فإن النصف في حال المناظرة ربما يكابر فيها يلزمه، فيلتزم ما لا يلتزمه عاقل، فكيف بالذين تعودوا المكابرة؟ وليس القوم في الكثرة بحجة يقال فيهم: إنهم لا يجتمعون على مثل هذه المكابرة.

فأما ما حُكي عن بعض الفلاسفة من ذوبان الأشياء المشاهدة وانعقاد أمثالها فهو جحد لما يعلمه العقلاء ضرورة، لأن أحدنا يعلم نفسه ويعلم أنه هو الذي كان بالأمس وقبله إلى سنين. وكذلك يعلم هذا في غيره، فيعلم في زيد وعمره أنها بعينها اللذان كانا منذ سنين، ويعلم في عبده وولده وجاريتيه وفرسه ذلك. ولهذا لو ادعى عليه مدّع أن جاريتيه وعبده ملكٌ له دونه، لنازعه في ذلك ولا يستشهد على ذلك بشهود ولبذل وسعه في المحاصمة ولسلك في ذلك كل طريق يرجو فيه الفلج على خصمه. فهذا بمنزلة تصرف السوفسطائي^١ فيما يحتبه ويحتله. فكما يدل ذلك على أنه كاذب فيما يُظهر من أنه لا يتيقن المشاهدات، فكذلك ما ذكرناه عن أصحاب الذوبان.

ويلزمهم أن لا يحسن عند العقلاء أمر ولا نهى، ولا يحسن مدح على فعل حسن ولا ذم على / قبيح. أما الأمر والنهي فلا أنه لا يؤمن على قوهم إذا أمرنا زيداً بفعل أو نهيناه عنه أن يذوب قبل تحصيله وقبل مواقفته، ولا يتمكن من فعله، فيكون تكليفاً لما لا يطاق، وكل أمر هذا حاله فهو قبيح. فإن قالوا: إنه وإن جاز ذلك، فإننا نظن أو نعلم أن مثله يتعقد، وغرضنا بالأمر هو أن يحصل المأمور به، ولا فرق في حصول هذا الغرض أن يحصله المأمور أو مثله، قيل له: إن غرض العقلاء قد يتعلّق بتحصيل المأمور به عن شخص تعيينه وأن لا ينوب

عنه غيره، بل قد يكون في أغراضهم ما لا يصح فيه النياية نحو طلب الأجر ممن عملت له، وطلب الأجرة ممن استأجر دارك. وليس يتوب عن ذلك أن يوفيك ما تطلبه غير من عملت له، لأن ذلك لا يكون أجراً على العمل، بل يكون تفضلاً منه عليك، وقد يأنف كثير من العقلاء أن يتفضل عليهم بشر مثلهم. وأما المدح والذم فلائهم لا يأمنون أن يكون المحسن قد ذاب، والذي يرويه هو غيره، وإن كان يُشبهه، وكذا هذا في المُسيء. وليس يجوز أحد من العقلاء قُبْح كل الأمر والنهي والذم والمدح، ومن جَوَزه فهو مكابر.

فإن قالوا: / إنا نجد الحيوانات والأجسام النامية تريد وتنقص وتحلل منها أجزاء دائماً وتختلف مكانها أجزاء أخر بما يتناوله الحيوان من المطعوم والمشروب، وبما تستمدّه الأشجار وغيرها من الناميات من أجزاء الهواء والماء والأرض، ولو لم تحلل منها أجزاء لعظمت عظماً مفرطاً بما يخاطها من الأجزاء الأخر في زمان يسير. فصَحَّ أنها تلذّب أبداً وتتعدّد، وأن ما نشاهده لا يدركه الحسّ بل نتخيّله ونظن أنها هي التي كانت أولاً، كالذي يرى ناراً مشتعلة في حطب فما يراه من شواظها يراه كأنه جسم مركّب يمتد تركيبه زماناً ممتداً، وليس الأمر كذلك، بل أجزاء النار تفرّق وتجتمع فيمتد تفرّقها واجتماعها، فترى كأنها جسم واحد يمتدّ وجوده زماناً. وكذلك القول في هذه الحيوانات والناميات.

والجواب: إن علمكم بأنه تحلل من هذه الأجسام الحيوانية والنامية أجزاء وتختلفها أجزاء أخر ليس بأجلّي من علمكم بأنّ زيداً بعينه هو الذي كان بالأمس وعلمكم بحسن الأمر والنهي والمدح والذم على ما ذكرناه. والعالم المبرّر يخرج ما / يجده من العلوم بالأمور المختلفة على وجه لا يتناقض، ولا يتمسك ببعض ما يجده ٢٨ ظ ويفعل عن بعض^٣ ما يجده، بل يسلك في ذلك مذهباً يسلم به جميع ما يجده من العلوم. فما ذكرتموه ليس يقتضي الجحد عمّا ذكرناه إياكم.

١. تفضلاً: تفضيلاً ٢. منها: منها ٣. بعض: غير

فإن قال قائل: فهل في ذلك وجه صحيح تسلّم به العلوم التي يُبَسِّطُها علمها مع تسلّم القول بتحلّل الأجزاء عن بدن الحيوان؟ قيل له: نعم، بأن يقال: إن بدن هذا الحيوان مركّب من أجزاء كثيرة، فيها ما هو أصل في كونه شخصاً بعينه وفيها أجزاء فاضلة متى زالت عن بدنه لم يتبدّل ذلك الشخص ولم يتغيّر، بل يكون مع ذلك هو ذلك الشخص بعينه، فلذلك لا يتبدّل بزيادتها ونقصاتها. وهذا أمر ظاهر عند العقلاء، فإن زياداً بعينه قد يسمن سمناً مفراطاً، وليس يشكّ أحد من العقلاء أنه زيّد بعينه الذي كان بالأمس. وكذلك يمرض بعد السمن فيهرل حتى ينحف غاية النحافة، ولا يشكّون أنه هو الذي كان سمناً. ولهذا لا يطالب الغريم بدينه إلا زياداً المهزول الذي هو مديونه، ولا يذمّ المظلوم إلا ظلمه وإن هزل. فصحّ أن الأجزاء الفاضلة لا اعتبار بتحلّلها وانعقادها في تغيّر الشخص وتبدّله، بل تُراعى في ذلك الأجزاء التي هي الأصول. / فتنوّعت تلك الأجزاء حيثنوّعت ببدن زيد بعينه، ومتى سلمت لم يبطل وإن تبدّلت الفواضل من أجزائه. وكذلك هذا القول في جميع الناميات. وأمّا ما مثّلوا به من النار، فاللذاهب لا تثبت بالأمثلة وإنّها تثبت بالأدلة. فيقال لهم: ولمّ إذا وجب ما ذكرتم في النار، لزم مثله في الحيوانات؟ وما أنكرتم أن تفرقوا لاقترانها فيما ذكرناه من أن أصول الأجزاء لا تتبدّل في الحيوان؟ وليس الأمر كذلك في النار، بل الأمر فيها كالأمر في الماء السيّال. وعلى أن ما ذكرتموه إنما يصحّ أن يشتهب في الأجسام الحيوانية والنامية. فأما الأجسام اليابسة كالتراب والخشب اليابسة وما أشبه ذلك، فمن أين لنا أنها تتحلّل وتنعقد؟ وكذلك القول في الأجسام الغائبة، فمن أين لهم أن جرم الشمس والقمر والكواكب والسماء ينحلّ ويخلقه جرم آخر؟

فأمّا قول أصحاب العنود فإنه يؤدّي إلى ضروب من المحال، لأن الأشياء لو لم تكن في أنفسها على حقائقها، بل تصير على ما هي عليها لعلم العالم بها، لزم اجتماع الضدّين والنفي والإثبات في حالة واحدة / وأن الجسم يكون أسود

٢٩ و

٢٩ ظ

وأبيض، ويكون الجسم في مكانين. أما اجتماع الضدين فنحو أن يقصد زيد أن يعلم أن الجسم أسود وأنه في هذا المكان، ويقصد عمرو العلم بأنه أبيض وهو في مكان آخر، فيكون أسود وأبيض في مكانين في حالة واحدة. وأمّا النبي والإثبات أن يقصد أحدهما العلم بأنّ الجسم موجود والآخر العلم بأنه معدوم، فيجتمع النبي والإثبات؛ وللزم أن يقدر الإنسان على فعل الأجسام والألوان وغيرها من مقدورات القديم تعالى بأن يقصد العلم بأنه يقدر على ذلك، بل يلزم أن يقدر على جعل القديم محدثاً والمحدث قديماً إلى غير ذلك ممّا يستحيل كونه بأن يقصد العلم بأنه يمكنه ذلك وأنه غير مستحيل في نفسه؛ وللزم أن يصح من العاجز الفعل ويتعذر على القادر مقدوره، وأن يصحّ من غير العالم الأفعال المحككة ويتعذر إحكامها على العالم بها، بأن يقصد الإنسان أو غيره العلم بذلك؛ وللزم أن يكون العبيد فاعلين لصانعهم إذا علموا بأنّ لهم صانعاً، ثم يؤدي ذلك إلى تعلق الشيء بنفسه لأنه لا بد من صانع يوجدهم ويكمل عقولهم حتى يصحّ منهم العلم بأنّ لهم صانعاً. وثبوت / الصانع على هذا القول متعلق بعلمهم بأنّ لهم صانعاً، فيؤدي ذلك إلى تعلق كل واحد منها بالآخر، وفي ذلك تعلق الشيء بنفسه؛ وللزم أن لا يقع فعل القادر المحلّي بحسب دواعيه، بل يتبع ذلك علم الغير بأنه يفعل أو لا يفعل؛ وللزم أن يبطل الفرق بين القوي والضعيف بأن يقصد الضعيف العلم بأنه يقدر على حمل الجبال، فيتأتّى له ذلك، ويقصد أن يعلم أن القوي لا يقدر على حمل ريشة؛ وللزم أن تكون الخمسة أكثر من العشرة، وأن يكون السماء تحتها والأرض فوقها، وأن العدل قبيح وأن الظلم حسن بأن يقصد أحدنا العلم بأنه كذلك، إلى غير ذلك من الجهالات التي لا تحصى كثرة.

واحتجّوا فقالوا: أليس من غلبته الميرة يحمد العسل في فمه مُراً، ويدوقه صاحب الاعتدال فيجده حلواً، وإن كان العسل جسماً واحداً؟ فحقيقته عند كل واحد منها على ما يجده، فكذلك سائر الأشياء. والجواب أن ذلك لا

٣٠ ظ يزيلنا عن العلم بأن العسل هو إمّا مرّ في نفسه وإما حلو، وأنه لا يجوز أن يكون حلوّاً مرّاً في حالة واحدة، فهو بمنزلة الغلط / في المناظر في أنه لا يزيلنا عن العلم بما نشاهده مما لا لبس فيه. ثمّ يقال لهم: إنه لا شبهة في أنّ من غلبه المرار يجد في فمه المرارة في حال ذوقه العسل، وأنّ الدمويّ ليس كذلك. ولكن لمّ زعمتم أنّ العسل مرّ بوجودان من غلبه المرار في هذه الحالة، حلو لوجدان الدموي إياه حلوّاً؟ وهذا يؤدّي إلى كونه حلوّاً مرّاً لو قدرنا المذوق واحداً، والعلم بأنّه يستحيل أن يكون العسل حلوّاً مرّاً في حالة واحدة هو علم ضروري. ثمّ يقال لهم: أتقولون: إنّ العسل مرّ في نفسه حين يجده من به المرار مرّاً أم يصير مرّاً بوجودانه مرّاً لوجدانه له كذلك؟ فإن قالوا: يكون مرّاً في نفسه، فلذلك يجده مرّاً، تركوا قولهم، لأنّهم سلّموا أنّ الشيء يُدرّك على ما هو عليه في نفسه، لا أنّه يصير كذلك لإدراك المدرك له. وإن قالوا: بل يصير كذلك لأجل وجدانه له مرّاً، قيل لهم: وكيف يجد ما ليس بمرّاً؟ إذ المفهوم من قولنا: يجده مرّاً، أنّه مرّ في نفسه، فلذلك يجده مرّاً. وقيل لهم: إن على قولكم هذا يصير مرّاً لوجدانه له مرّاً، ففي حال وجدانه أهو مرّاً أو ليس بمرّاً؟ فإن قالوا: هو مرّ، قيل لهم: فإذا يجده مرّاً لأنّه مرّ، / وليس أنّ نقول: إنّما صار كذلك لوجدانه له مرّاً، بأولى من أن يقال: بل إنّما يجده مرّاً لكونه كذلك. وإن قالوا: ليس بمرّ، قيل لهم: فكيف يجد ما ليس بمرّاً؟ ويبتلّ تعليلكم أنّه إنّما صار مرّاً لوجدانه له مرّاً.

وقد ذكر العلماء العلّة في ذلك فقالوا: إنّ من غلبه المرار ففي فمه أجزاء من المرارة، تغلب تلك الأجزاء على ما يذوقه من الأشياء، فيجد مرارة تلك الأجزاء الغالبة على أجزاء المنوق، العسل أو غيره، تكون مرّة^١. ويجوز أن يقال له أيضاً: إنّ ما به من غلبة المرار يؤثّر في صيرورة ما يذوقه مرّاً، فلذلك يجده

مرأ، كما يقال مثل ذلك في تسخين الماء بالنار وتبريده بالثلج، لا أنه يصير مرأ لوجدانه له كذلك.

واحتجوا أيضاً فقالوا: إنا نجد مَنْ يرى الرؤيا تكون حقاً عنده في حال نومه تسوءه أو تسره وتُفرحه أو تغمّه أو تروعه، ثم تكون عنده في حال اليقظة باطلاً. وكذلك نجد الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكرائها واستقباحها واستحسانها، وفي الشهوات في مطاعها ومشاربها. وذلك نحو البِيش الذي يغتذي به / فارة البِيش وتلتذّه وتعيش به، وهو سم قاتل لغيرها^١، ونحو الهواء والماء اللذين^٢ تعيش فيهما الحيوانات، ثم ما يعيش في الهواء يموت في الماء وما يعيش في الماء يموت في الهواء، كالسمك، ونحو الليل والنهار، يبصر الناس فيالنهار ولا يبصرون في الليل، ويعشى الحفّاش في النهار ويبصر بالليل. ويستحسن بعض الناس ما يستقبحه غيرهم، كالهندي يستحسن صورة الهندية ولا يستحسن الوجوه البيض، ويستقبح غيرهم صورة الهند ويستحسن البيض. ويستطيب بعضهم ما يتقدّره غيره، ويستلذّ ما لا يستلذّه صاحبه، وكذلك هذا في البهائم موجود. فلو كانت الأشياء في أنفسها على حقيقة لاستوت الحيوانات في اشتائها والعيش بها أو فيها واستلذاذها أو كراتها أو استحسانها واستقباحها. فصحّ أنه ليس لشيء من ذلك حقيقة في نفسه، بل إنما ذلك على قدر اختلاف وجود الواجدين له واعتقاد المعتقدين له.

والجواب: إن ما ذكرتموه ليس بشبهة في المتنازع فيه، لأن الشبهة لا بد أن يشبه عندها الحال في المتنازع فيه حتى تُعدّ شبهة. وليس يشبه علينا الحال لأجل ما ذكرتموه في أن للأشياء / حقيقة في أنفسها. ومَنْ يشبه عليه لأجل أن حلم النائم لم^٣ يكن له حقيقة، وأن الحيوانات تختلف في استلذاذ الأشياء وكراتها، أن النار ليست بحارّة ولا محرقة في نفسها وأن الثلج بارد والماء سيّال

١. لغيرها: لغيره ٢. اللذين: الذي ٣. لم: إذا لم

والحجر ليس كذلك، وأنَّ الجسم حجم والصوت ليس بحجم، وأنَّ السماء فوقنا والأرض تحتنا، وأنَّ العشرة أكثر من الخمسة إلى غير ذلك؟ فصح أن ذلك ليس بشبهة. وعلى أنَّ ما ذكروه لا يقتضي أنه ليس للأشياء حقيقة في أنفسها، لأنه ليس يجب إذا لم يكن لحلم النائم حقيقة أن لا تكون للأشياء حقيقة نحو ما ذكرناه. وعلى أن حلم النائم من أقوى ما يُبطل به كلامهم، لأنه لو كان حلم النائم على ما يراه النائم عنده، وعند غيره بخلافه، لوجب أن يكون النائم في السماء وفي الفراش في حالة واحدة، لأنه يرى نفسه في السماء في منامه ونحن نراه في فراشه. وكذلك اختلاف الحيوانات فيما ذكروه لا يمنع من كون الأشياء على حقيقتها، لأنه لا يمتنع أن تكون للشيء حقيقة في نفسه ثم يستلذه أحدهما ويكرهه الآخر، ويستقبجه أحدهما ويستحسنه الآخر، / لهما ٣٢ ظ

يرجع إلى الحيوان من الشهوة والغفار، لا لأن الشيء ليس على حقيقته، بل الواجب أن تكون للشيء حقيقة حتى تختلف الحيوانات فيما ذكروه. يبين ذلك أن النهار لا بدَّ من أن يكون مضيئاً في نفسه حتى يبصر فيه الإنسان ويعشى فيه الخفافيش، ولولا إضاءته في نفسه لم يجب ما ذكرناه. وهكذا هذا في سائر ما ذكروه من اختلاف الحيوانات فيما تقدّم ذكره.

ثم يقال لهم: أخبرونا عن مذهبكم هذا، أليس هو حقاً عندكم وباطلاً عند خصومكم؟ أهو حق في نفسه، وخصومكم مبطلون في اعتقادهم أنه باطل؟ فإن قالوا: هو حق في نفسه، وخصومنا مبطلون في اعتقادهم أنه باطل، أقروا أن بعض الأشياء حقيقة في نفسه، فما ينكرون في غيره أن يكون كذلك؟ وإن قالوا: بل خصومنا محقّون في اعتقادهم أن مذهبنا باطل، فقد سَوَّغوا لهم أن يعتقدوا بطلان مذهبهم. ومن بلغ إلى هذا المبلغ في مذهبه ودينه فقد أراح من نفسه وزعم أنه لا يتفصل حق من باطل وأن الأديان المختلفة كلّها حق وأنها مع ذلك باطلة.

وَحَكَتِ الْفَلَّاسَةُ فِي كِتَابِهَا عَنْ رَجُلٍ مِنَ السُّوفِسْطَائِيِّينَ^١ / يُقَالُ [لَهُ] ٣٣ و
 فِرْطُغُورِيُوسُ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مَا قَالَ الْإِنْسَانُ وَتَكَلَّمَ بِهِ فَهُوَ حَقٌّ، لِأَنَّ مَنْ قَالَ:
 إِنَّ الْعَسَلَ حُلُوٌّ، فَقَدْ صَدَقَ، لِأَنَّ ذَائِقَتَهُ كَانَتْ صَحِيحَةً، وَمَنْ قَالَ: إِنَّ الْعَسَلَ
 مَرٌّ، فَقَدْ صَدَقَ، لِأَنَّ ذَائِقَتَهُ كَانَتْ سَقِيمَةً بِالْمَرَّةِ الصَّغِيرَةِ. قَالُوا: وَمَعْنَى هَذَا أَنَّ
 كُلَّ شَيْءٍ مِنْ بَابِ الْمُضَافِ، أَيْ لَيْسَ لِلْأَشْيَاءِ حَقِيقَةٌ فِي نَفْسِهَا، بَلْ حَقَائِقُهَا
 بِحَسَبِ الْإِضَافَةِ إِلَى خَبَرِ الْحَبْرِ. وَهَذَا الَّذِي حَكَاهُ هُوَ قِيَاسُ قَوْلِهِمْ، لِأَنَّ عِنْدَهُمْ
 إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْأَشْيَاءِ حَقِيقَةٌ فِي أَنْفُسِهَا وَأَنَّهَا تَكُونُ عَلَى مَا يَعْتَقِدُهُ الْمَرَّةُ، وَالْخَبَرُ
 فِي ذَلِكَ يَجْرِي بِجَرَى الْإِعْتِقَادِ، لَزِمَ أَنْ يَقُولُوا فِي الْخَبَرِ عَنِ الشَّيْءِ مَا يَقُولُونَهُ فِي
 الْإِعْتِقَادِ فِي الشَّيْءِ بِأَنْ يَقُولُوا: إِنَّ الْحَبْرَ يَكُونُ عِنْدَ كُلِّ غَيْرٍ عَلَى مَا يُخْبِرُ بِهِ
 عَنْهُ، فَيَلْزِمُهُمْ فِي الْخَبَرِ مَا أَلْزَمَتْهُمْ فِي الْإِعْتِقَادِ.

وَيُقَالُ لِهَذَا الْقَائِلِ: مَا تَعْنِي بِقَوْلِكَ: إِنَّ كُلَّ مَا يَقُولُهُ الْإِنْسَانُ فَهُوَ حَقٌّ؟
 أَتَعْنِي بِهِ أَنَّ كُلَّ مَا يَقُولُهُ قَائِلٌ فَإِنَّ غَيْرَ الْقَائِلِ يَقُولُ لَهُ: مَا قُلْتَهُ فَهُوَ حَقٌّ، عَلَى
 مَا يَنْتَضِيهِ قِيَاسُ قَوْلِكَ، وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلشَّيْءِ حَقِيقَةٌ فِي نَفْسِهِ، بَلْ حَقِيقَةٌ تَابِعَةٌ
 لِلْخَبَرِ، أَوْ تَعْنِي بِهِ أَنَّهُ حَقٌّ لِأَنَّ غَيْرَهُ يَكُونُ عَلَى مَا يَخْبِرُ بِهِ؟ فَإِنْ قَالَ بِالْأَوَّلِ،
 لَمْ يَصَحَّ، / لِأَنَّ كُلَّ خَبَرٍ لَا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ حَقٌّ، بَلْ كَثِيرٌ مِنْهَا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّهُ ٣٣ ظ
 كَذِبٌ. فَإِنْ قَالَ بِالثَّانِي، قَبِلَ لَهُ: لَيْسَ يَخْلُو الْعَسَلَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حُلُوًّا مَرًّا فِي
 حَالَةٍ قَبْلَ الْخَبَرِ، أَوْ لَا حُلُوًّا وَلَا مَرًّا، أَوْ حُلُوًّا أَوْ مَرًّا، وَلَا يَخْلُو أَيْضًا بَعْدَ الْخَبَرِ
 إِلَّا أَنْ يَصِيرَ حُلُوًّا مَرًّا بِالْخَبَرَيْنِ، أَوْ لَا يَصِيرُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخَبَرَيْنِ أَوْ يَصِيرُ
 عَلَى أَحَدِهِمَا بِأَحَدِ الْخَبَرَيْنِ دُونَ الْآخَرِ، وَلَيْسَ فِي قِسْمَةِ الْعَقْلِ قِسْمٌ غَيْرُ مَا
 ذَكَرْنَاهُ. فَإِنْ قَالَ: هُوَ حُلُوٌّ مَرٌّ فِي نَفْسِهِ قَبْلَ الْخَبَرِ، فَقَدْ قَالَ بِاجْتِمَاعِ ضَدَّيْنِ
 وَيَلْزِمُهُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَبَرَيْنِ غَيْرَ حَقٍّ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَيْسَ يَخْبِرُ
 عَنْهُ عَلَى مَا هُوَ بِهِ. وَإِنْ قَالَ: لَيْسَ يَخْلُو وَلَا مَرٌّ، لَزِمَهُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ

الخبرين كذباً. وإن قال: هو على أحدهما، لزمه أن يكون أحد الخبرين كذباً غير حق. وإن قال: إنه ليس في نفسه حلوّاً ولا مرّاً ويتبع كونه كذلك الخبر، فهو القسم الثاني. فإن قال: إنه ليس بعد الخبر حلوّاً ولا مرّاً، لزمه كذب الخبرين. وإن قال: هو حلو ومرّ، لزمه اجتماع الضدين ولزمه كذب الخبرين على ما تقدّم. وإن قال: صار على أحدهما، لزمه كذب أحد الخبرين

٣٤ و

وعلى أن الذي قاله في العسل من أن ذاقته / صحيحة، فكان في حقه حلوّاً، والذائقة الأخرى سقيمة، فكان مرّاً في حقه، لا يصح في غيره من الخبرات كالسواد. فإن الرائيين له صحيحاً الخواس، فلو أخبر أحدهما أنه بياض والآخر بأنه سواد، لم يمكن أن يكونا حقين. وكذا هذا في غيره من الخبرات.

وحكت الفلاسفة أن أفلاطن ردّ على هذا الإنسان فقال له: كذبت فيما قلت، فأخبرني: أصدقت أم كذبت؟ فإن قلت: كذبت، فقد نقضت قولك. وإن قلت: صدقت، كنت مكذباً لقولك: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق. قالوا: فردّ عليه هذا الإنسان فقال له: أخبرني: أكذبت في هذا الإلزام أم صدقت؟ فإن كنت كذبت، فلم تنقض قولي. وإن كنت صدقت فقد وافقتني على قولي: إن كل ما قيل فهو حق. وفي هذه المعارضة من هذا الإنسان حيفٌ على أفلاطن، لأنه متى قال له: بل صدقت في هذا القول، لم يلزم منه أن يكون كل ما قيل حقّاً صدقاً، لأن صدق بعض الأخبار لا يوجب صدق جميعها سواء قيل: إن صدق الخبر هو ما قيل فيه: إنه صدق، أو قيل: إن صدقه / هو كون مخبره على ما تناوله. وكذلك قوله له: وإن قلت: كذبت، فلم تنقض قولي، حيفٌ منه أيضاً، لأنه إذا قال له ذلك ينتقض قوله: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق.

٣٤ ظ

ثم يقال له: إن جوابك لأفلاطن^١ على قياس مذهبك هو أن يقال له إذا

قال لك: كذبتَ فيما قلتَ، فأخبرني أصدقتُ أم كذبتُ؟ إني أتوقف في قولك: كذبتَ، على قول مخبرٍ يخبر عنه أنه كذب أو صدق لأن ليس لقوله: كذبتَ، حقيقة صدقٍ أو كذبٍ في نفسه، بل هو تابع لخبر المخبر عنه. فإن قال: هو صدق، قيل: صدقتَ. وإن قال: كذب، قيل: كذبتَ، فسؤالك إياي: أصدقتُ أم كذبتُ؟ كلام في غير موضعه. فأما إذا عارضته بقولك: أصدقتُ في إلزامك هذا أم كذبتُ؟ فقد سلمتَ له أن قوله: كذبتَ فيما قلتَ، هو إما صدق في نفسه أو كذب في نفسه. وفي هذا تسليم أن للشيء حقيقة في نفسه غير تابعة^١ لخبر المخبر، وفي هذا تركُ مذهبك. فإن قال: أنا أجيب أفلاطن^٢ على قياس مذهبي وأقول له: أتوقف على خبر من يصدقك في قولك هذا أو يكذبك، ولا أجيبك بأنك صدقتَ أو كذبتَ، قيل لك: إنك متى أجبتَه / بهذا فقد أبطلتَ مذهبك من وجه آخر، لأنك قلتَ له: قولك: أخبرني أصدقتُ أم كذبتُ؟ سؤال في غير موضعه على قياس مذهبي، وهذا قولٌ غير حق من هذا الوجه، فبطل قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. وعلى أنك متى توقفت في خبره أنك كذبتَ على قول المخبر الآخر في هذا الخبر فقد قلتَ: إنه ليس بحق قبل أن يقال فيه: إنه حق، فقد بطل قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق، لأن هذا الخبر ليس بحق على قولك قبل أن يقال فيه: إنه حق.

ثم يقال له: أرايت لو قلتَ له: صدقتَ، في قوله لك: إنك كذبتَ، أيكون صدقاً لأجل قولك له: صدقتَ، أم لأجل أن مخبره على ما تناوله؟ فإن قال: بل لقولي له: صدقتَ، قيل له: فيجب إذا قال لك: كذبتَ، في قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان هو حق، أن يكون قولك هذا كذباً، فيبطل قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. ولأن صدق الخبر لو كان لأجل

٣٥ ظ أن مصدقاً صدقه، لزم إثبات ما لا نهاية له من تصديق الأخبار لثبت أن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. وإذا لم يصح وجود ما لا نهاية له بطل / قولك: إن كل ما تكلم به الإنسان فهو حق. فلا بد من أن يقول: إنه يكون صدقاً لأجل أن محبته على ما تناوله الخبر، قيل له: فصح ما ألزمتك من أنك متى قلت لي: صدقت في قولي، أنك كذبت، فقد صرت مكذباً لقولك: إن كل ما يقوله الإنسان فهو حق.

فصح أن ما ألزمه أفلاطن^١ لازم له، ولم يندفع عنه إلزامه إياه بما عارضه به، غير أن أفلاطن^١ أخطأ في إلزامه إياه ما ألزمه، لأنه أورد عليه إلزامه مبنياً على أن الصدق هو الخبر الذي محبته على ما تناوله. ولو كان كذلك لكان للشيء حقيقة في نفسه، ونسي مذهب الرجل من أنه لا حقيقة للشيء في نفسه، بل هو تابع لخبر المحبر عنه. والوجه في الإلزام أن يسأل أولاً عن معنى قوله: إنه صدق وحق، ثم يقرر عليه الإلزام على ما قدمناه. فإن قيل: إنكم متى سأتموه أولاً عن حقيقة الصدق وقررتم عليه أنه صدق في نفسه فقد أبطلتم قوله واستغنيتم عما ألزمه أفلاطن، قيل له: ليس يضرننا أن نزيده بهذا الإلزام إبطالاً على إبطال. ومن جملة ما نستدركه على هذا الإنسان تعليله لقوله: إن كل ما يقوله الإنسان فهو / حق، لأن من قال: إن العسل حلو، فقد صدق، لأن ذائقته كانت صحيحة. فيقال له: إنك متى علمته بما ذكرت فقد قلت: إنما كان حلواً لأجل صحة الذائقة، لا لأجل الخبر، وقد تناوله الخبر وهو على ما تناوله، فبطل قولك: إن حلاوته تابعة لخبره بأنه حلو.

وأمّا السُّمْنِيَّة فهم كاذبون على أنفسهم في إنكارهم العلم بالغايات بعد تواتر الأخبار عنها، لأننا نجد أنفسنا عالمة بالبلدان الشاسعة كما نجدها عالمة بالمشاهدات، ولا نجد في ذلك فضلاً بين العلم بها والعلم بالمشاهدات، ونعلم أن

ذلك واجب في كلّ عاقل. أما على قول من يقول: إن العلم بمخبر الأخبار ضروري، فالأمر فيه ظاهر. ومن يقول: إن العلم بذلك مكتسب، فكذاك، لأن العلوم التي يُكتسب بها العلم بالمخبر عنه يترتب عند كل عاقل عند سماع الأخبار المتواترة، نحو العلم بكثرة الخجرين، وأنه لا يجوز عليهم التواطؤ ولا ما يجري مجراه، وأنه لا داعي لهم إلى الكذب، وأن المخبر عنه لا يجوز أن يلتبس عليهم لظهوره، وبعد ترتب هذه العلوم عنده لا يجوز أن يترك الاستدلال على المخبر عنه. فلا يجوز أن لا يعلمه، لأن مع قوّة الدواعي إلى الفعل من غير منع يستحيل أن لا يقع، وبعد الاستدلال يجب وقوع العلم بالمستدلّ عليه. والصحيح عندنا هذا المذهب، فعلمنا أن هذه الفرقة أيضاً مكابرة في إنكار العلم بذلك. ويلزمهم أن لا يعلموا أنه كان لأبائهم آباء وأمهات إذا لم يروا ذلك. ويلزمهم من نشأ منهم في جانب بلده أن لا يعلم الجانب الآخر إذا لم يشاهده. ويلزمهم أن لا يتصرف العقلاء في الأسفار إلى البلدان البعيدة طلباً للتجارة وغيرها من المطالب على طريقة واحدة، كتصرفهم بحسب مشاهدتهم للأشياء، لما يبيّن أن التصرف على طريقة واحدة يدلّ على كون المتصرف عالماً. فإن قالوا: إنهم يظنون البلدان فلذلك يسافرون إليها، قيل لهم: فيجب أن يصحّ أن يختلفوا في كون البلدان، كما يصح اختلافهم في سائر المظنونات. ويقال لهم: إن كان لا طريق لكم إلى العلم إلاّ المشاهدة فبماذا علمتم أنه هو الطريق فحسب؟ فإن قالوا: بالمشاهدة، كابروا، وإن قالوا: بغير مشاهدة، تركوا قولهم. واحتجّوا فقالوا: إننا نجد العقلاء لا يختلفون في المشاهدات ونجدهم يختلفون في العلم بمخبر الأخبار، فعلمنا أن الأخبار / ليست بطريق إلى العلم. والجواب ٣٦ و أنهم لا يختلفون أيضاً في العلم بمخبر الأخبار إذا حصلت شروط التواتر وتساووا في سماع تلك الأخبار، ونحن إنما ندّعي كون الأخبار طريقاً إلى العلم إذا حصل فيها شروط التواتر، فبطل قولهم. فإن احتجوا وقالوا: لو كانت الأخبار طريقاً إلى العلم لكان خبر الواحد طريقاً إليه كالتواترة، قيل لهم: إن شروط اكتساب العلم

بها التي يبتأها لا تحصل إلا في المتواترة دون الآحاد، فلذلك لم تكن الآحاد طريقاً إلى العلم. ومن يقول: إن العلم عند التواتر ضروري، يقول: إن الله تعالى لا يخلقه إلا عند المتواترة.

واحتجّت السوفسطائية بأن العقلاء يشاهدون كثيراً من الأشياء، فيتخيلونها على غير حقيقتها ويظنون أنهم يتيقنونها على ما يتخيلونها. ولو قيل لهم في حال مشاهدتهم لها: إنها ليست كما يتخيلونها، لنازعوا في ذلك، ولو شككوا لم يتشككوا. ثم يظهر لهم من بعد أنها لم تكن كما يتخيلونها، فلو كانت المشاهدة طريقاً إلى اليقين لما انفصلت في ذلك مشاهدة عن مشاهدة، فعلمنا أن

٣٧ ظ

المشاهدة طريقة محيطة / لا طريقة يقينية. فن جملة ما يتخيله العاقل على خلاف حقيقته أنه يرى السراب في حال لمعان الأهوية المحيطة به بالشمس فيظنه ماء، ويرى السفر الجبال والإكام في السراب كأنها تهبط وتصعد، ويرى العنب الصغيرة في الماء الصافي كالإجاصة، ويرى الشجرة القائمة على شط الماء الصافي منكسة في الماء، ويرى الكائن في السفينة السائرة كأنه ساكن، ويرى الأشجار والإكام البعيدة عن الشط كأنها تسير معه وأن الشط يسير خلاف جهته، ويرى الجسم الكبير من بعيد صغيراً^١. وإذا غمز إحدى عينيه فإنه يرى القمر قرين والسراج سراجين. ويرى الشمس في حال الطلوع والغروب أكبر منها في حال الارتفاع، ويرى نار السراج من بعيد أكبر منها إذا رآها من قريب، ويرى المُرْدِيّ المستقيم معوجاً في الماء، إلى غير ذلك من غلط المناظر.

قالوا: فإذا كان الرائي لا يفصل بين ما ذكرناه مما يغلط فيه من المناظر وبين ما يشاهده مما لا يغلط فيه، بل يظن في جميعه أنه يتيقنه، جرى ما يشاهده من الأمر مجرى ما يراه النائم واليقظان، فإن النائم يرى في نومه أشياء هي حقيقة عنده في / حال النوم، ثم تبطل عنه في حال اليقظة، ومجرى ما يتخيله

٣٨ و

العليل في حال علته والصحيح المذعور في الظلم من الأشباح والأشخاص التي لا حقيقة لها، وربما يرتاع لرؤيته لها، وعلى نحو من ذلك ما يفعله أصحاب التبرنجات وأصحاب الخارق والخيّفة. فكما أن كل ذلك يتخيله الرائي ويظنّ لها حقائق، وإن لم يكن لها حقيقة، كذلك ما نشاهده. قالوا: إلا أن من هذه الأشياء أشياء قد طال اعتياد الناس لها مما تكثر مشاهدتهم لها، فيستعظمون لذلك إنكارها والتشكك فيها وادّعوا العلم بها وأنها ذوات حقائق في أنفسها. ومنها أشياء قلّ اعتيادهم لها، قلّ فكرهم فيها، فلم يبالوا كيف القول في تصحيحها وإبطالها. ولو نظروا في ذلك لرأوا أن الكل بمعنى واحد وأنه ليس لشيء من ذلك حقيقة إلا على قدر ما يظنّ الظان ويتوهمه المتوهم. ولأن الشيء كلما قلّت غيبته عن النظر والحسّ قلت غيبته عن الذكر والتوهم، وكلما كثر أنست به النفوس واعتقدت صحته، فأما أن يكون لذلك حقيقة فلا.

والجواب: إنا قد بيّنا فيما تقدم / أن مثل هذه الأسئلة لا تصحّ إلا ممّن علم المشاهدات على حقيقتها، ثم غلط في بعضها للبس فيه، وذلك يصحح ما نقوله ويُبطل ما يقولونه. ولأجل ذلك نقول لهم: أوقد علمتم أن هذه الأشياء التي عدّتموها^١ ممّا يغلط فيها الناظر أن حقيقتها على خلاف ما يتخيّله أو لم تعلموا ذلك؟ فإن قالوا: بل علمنا حقائقها وعلمنا أنهم يتخيّلونها على خلاف حقائقها، تركوا مذهبهم وسلّموا أنهم يتيقنون الأشياء. وإن قالوا: لا نعلم ذلك، تركوا سؤالهم. وبيّنا أن ما ذكروه لا يقتضي الشكّ في غيرها من المشاهدات التي لا لبس فيها، لأنه ليس يجب إذا غلط العاقل في العلم ببعض الأشياء للبس أو شبهة أن يغلط في كل ما لا لبس فيه ولا شبهة. وقد ذكر العلماء وجوه اللبس فيما ذكروه من غلط المناظر، فقالوا: إن الرائي للسراب إنما يظنّه ماء لأنه يرى معه ما يحيط به من الأهوية والأبجزة التي

نحاذيها^١ الشمس، فيلمع بمحاذاتها مع ما يراه من وجه السراب وأنه أبيض يشبه بياض الماء، فيشتبه عليه بمجموع ما يراه من ذلك، فيظنه ماء لأن الماء لا بد من أن يرتفع منه أبخرة، فتخالط الأهوية التي تحيط بالماء، ولظاھره صقالة / ويريق. وهذه الوجوه حاصلة في السراب، فيُشبه لذلك الماء، فيشتبه به. ٣٩ و

وأما رؤية الفرزة^٢ الصغيرة كالإحاجة في الماء فلأنه يرى مع الفرزة ما يسترها ويحيط بها من الماء الصافي، وقد تلون بلون الفرزة، أو يرى الماء كله متلوناً^٣ بلون الفرزة لستره إياها، فيظنه من أجزاء الفرزة، فيظنها أكبر مما هي عليه. وكذا قالوا أيضاً في الشمس وسائر النجوم إذا ظنّوها عند طلوعها وغروبها أكبر منها إذا ارتفعت، لأنه يرى مع جرمها ما بين الراي والنجوم من الأبخرة المرتفعة من الأرض، وهي كثيرة عند حذبها وقد برقت لمحاذاة الشمس إياها، فأشبهت بريقها أجزاء النجوم، فيظنها من جرمها. وكذا هذا في رؤية نار السراج من بعيد أكبر منها إذا كان السراج قريباً منه، لأن الأهوية والأبخرة التي بينه وبين السراج مع البعد تكون أكبر من الأهوية والأبخرة مع القرب، لأنها مع البعد تكثر صفائحها إلى السراج، فتُرى كالجسم، وتُرى كأنها من جرم نار السراج. وأما إذا غمز إحدى عينيّه فإنما يرى السراج كأنه سراجان. أما من يشترط في الرؤية انفصال الشعاع عن الحدقة فإنه يقول: إنه متى / لم يغمز إحدى عينيّه انفصل الشعاع منها في سمت واحد وحصلت مع المرئي في سمت واحد، فرآه بعينيّه في جهته، وإذا غمز على إحداها انفصلا في سمتين، فيرى المرئي من سمتي الشعاعين، فيظنه اثنين. ومن لا يشترط انفصال الشعاع من الحدقة يقول: إنه متى لم يغمز عينه فإنه يرى المرئي باستواء المحاذاة، ومتى غمز عليها، فإنه يراه من محاذتين، فيظنه اثنين. ٣٩ ظ

١. نحاذيها: نحاذيها ٢. الفرزة: القررة (مع علامة الإهمال على الراءتين، وكذا في مواقع الكلمة فيما بعد) ٣. متلوناً: متلون

وأما الكائن في السفينة السائرة فإنما يظن نفسه كأنها ساكنة لأنه يتحرك بحركتها إلى سمتها الذي تتحرك إليه، فلا تبين له حركة نفسه، فيتخيل كأنه ساكن. وإنما يتخيل الشط كأنه يسير إلى خلاف جهته لأنه يسرعة حركة السفينة يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان على التوالي، فتشبه هذه الحالة ما إذا كان هو ساكناً، ويتحرك الشط. فإنه متى كانت الحال هذه فإنه يحاذي من الشط مكاناً بعد مكان، فكذا إذا كان الشط ساكناً، وكان هو سائراً. وقيل أيضاً: إن العلّة في ذلك هو أن يقع شعاع بصره على مكان ثم على مكان، فيرى كأنه يتحرك، وهذا مبني على انفصال الشعاع من الحدة. ويقال لمن قال بذلك: أليس يرى الشط جملة واحدة، فالشعاع واقع عليه عندكم / جملة واحدة، فكيف يصح أن يقال مع ذلك: إنه يتجدد وقوعه على مكان ثم على مكان على التوالي؟ فأما ما بعد من الشط من الآكام والأشجار، فإنما يتخيل إليه أنها تسير معه لأنها بعيدة من محاذاته، وهو يتحرك إلى محاذاتها ويُبْطِئ وصوله إلى محاذاتها، فيرى كأنها تسير معه.

وقال من يرى انفصال الشعاع عن الحدة: إن شعاعه يقع على ما بعد بعد وقوعه على ما قرب، فيظن في البعيد أنه يسير معه، لأن شعاعه انعرج إليه. فأما المُردّي فإنما يتخيل إليه أنه معوجّ إذا غاص في الماء إذا اعتمد عليه الملاح. فقد قالوا في ذلك: إن الشعاع المنفصل من الحدة الذي هو شرط الرؤية عندهم يختلف وقوعه على المُردّي لتحرك الماء وتحرك شعاع العين، فيقع الشعاع على بعض المردّي دون بعض، فيتخيل إليه أنه منفصل أو هو معوجّ. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع عن الحدة ووقوعه على المردّي شرطاً في الرؤية. فأما من لا يرى ذلك ويجعل الشرط في الرؤية بالبصر هو أن يكون الهواء الذي بين الراي والمُري مضيئاً فالعلّة في ذلك على قوله تقرب / مما قالوا ٤٠ ظ بأن يقول: إن الأهوية المضيئة بين الراي والمردّي تتحرك بتحريك السفينة ومدافعتها للماء، فتختلف لذلك رؤيته للمردّي، فيتخيل إليه أنه معوج أو

منفصل. كذلك القول فيما ذكروه من تحيّل الجبال والآكام في السراب كأنها تتحرك، لأنّ تحرك شعاع العين على قول من يرى ذلك، أو تحرك الأهوية والبخارات المضيئة بالشمس التي بين الراي للجبال وبينها، يخيّل إلى الراي أن الجبال تتحرك، على قول من لا يرى انفصال الشعاع من العين.

فأمّا الشجرة الثابتة على شط ماء صافي إذا رُئيت كأنها منكّسة في الماء، فقد قيل في ذلك: إن العلّة فيه أن شعاع العين يقع على الماء، فيردّه بصقلته إلى الشجرة، فيقع أولاً على أصل الشجرة ثم على فروعها، فيتخيّلها منكّسة في الماء. هذا على قول من يجعل انفصال الشعاع من الحدقة شرطاً في الرؤية ويرى أن الشعاع ينعكس من الأجسام الصقيلة كالمرآيا، فيقع على غيرها فيراها. فأمّا من يقول: إن الأجسام المخاذية لغيرها من الأجسام الصقيلة اللطيفة كالماء وغيره تنطبع فيها، فتحصل فيها صورة مثل صورة الجسم المخاذي، فإنه يمكن أن يقال / على قوله: بل العلّة في ذلك أن الشجرة المنطبعة في ذلك الماء انطبعت كذلك، فانطبع أصل الشجرة فيما يليه من الماء، ثم كذلك سائر أجزائها إلى فروعها، فترى صورتها في الماء كما هي منطبعة فيه.

و ٤١

فأمّا تشبيههم المشاهدات بما يراه النائم وبما يتخيّل صاحب المالنخوليا والمذعور من الأشباح والأشخاص فهو كتشبيههم المشاهدات بما يراه الإنسان مما فيه لبس ويغلط فيها من المناظر. فيلزمهم في هذا التشبيه ما ألزمنهم بتشبيههم إياها بما يغلط فيه من المناظر وأن ذلك إنما يصح ممن عرف ما له حقيقة من الأشياء، وفصل بينها وبين ما لا حقيقة له ويظن أن له حقيقة. وإنما قلنا: إن أحد التشبيّهين كالآخر لأنه لا فرق بين أن يظن الناقص العقل ومن أصابته آفة من نحو ضعف قلب أو فساد الدماغ ما لا حقيقة له أن له حقيقة، نحو ما يراه النائم أو المذعور أو من به علّة، وبين أن يظن الكامل العقل ما

فيه لبس على خلاف حقيقته، لأن في كلا الحالين حصلت آفة، فظن لأجلها ما لا يجوز أن يظن عند زوال تلك الآفة، غير أن الآفة في أحد الموضعين حاصل في الرأي، وفي الآخر / حاصل في المرئي. فأما ما يفعله أصحاب النبرجات ٤١ ظ وأصحاب التخيل فإما يشبهه على الإنسان لأنه يحصل فيه وجوه تجري مجرى اللبس فيما يُغلط فيه من المناظر، غير أن في المناظر يقترن بالمرئي شيء يرى معه أو يعلم معه أو يظن، فبتخيل ذلك الشيء على خلاف حقيقته، وفيما يفعله أصحاب التخيل تقترن به أمور تخفى على الناظر، فيظن لخفاها عليه ما لا حقيقة له أن له حقيقة.

وأما قولهم: إن الأشياء المشاهدة قد طال اعتياد الناس لها، فيظنون^١ أن لها حقائق، ولو نظروا لرأوا أن الكل معنى واحد، فيقال لهم: أوقد علمتم أنه تكثر مشاهدتهم لبعض الأشياء دون بعض وأنهم اعتادوا البعض وأن ذلك غلبة ظنهم لبعضها، وأنهم لو نظروا لعلموا أن الكل معنى واحد، أم يتخيّلون ذلك؟ فإن قالوا بالأول، تركوا قولهم، وإن قالوا بالثاني، تركوا سؤالهم. ثم يقال لهم: ليس يخلو ما^٢ قد اعتادوا مشاهدتهم له إما أن يتيقنوه أو يتخيّلوه^٣ كحكم النائم وما يتخيّله صاحب المالنخوليا، فيبطل فصلكم بين ذلك وبين المشاهدات، أو يقوى ظنهم للمشاهدات دون ما ذكرتم / لكثرة المشاهدة لها. فيقال لكم: إن كثيراً من الناس يعتادون أضغاث الأحلام، وكذلك صاحب المالنخوليا يعتاد ما يتخيّله، فينبغي أن تجري عندهم أضغاث الأحلام في حق من يعتادها^٤ بمنزلة المشاهدات. وجوزوا أن يكون في الدنيا بلد قوم أكثر اعتياداً للمنامات من اعتيادهم للمشاهدات، وهم أصحاب علل، فتوأمهم أعلم من يقظانكم، ومجانينهم أعقل من عقلائكم، لأنهم أشدّ اعتياداً لما قد اعتادوا من اعتياد عقلائكم لما يشاهدونه. وتجاوز ذلك سخف من مجوزه.

١. فيظنون: فيظنون. ٢. يخلو ما: يخلو اما

٣. يتيقنوه أو يتخيّلوه: يتيقنوها أو يتخيّلونها. ٤. يعتادها: يعتاده

باب في أن النظر الصحيح المتعلق بالأدلة يوصل إلى العلم

يدلّ على ذلك أن هذا النظر ليس إلا ترتيب علومٍ أو تأملًا يتضمّن ترتيب علومٍ ضرورية أو مكتسبة مبنية على علومٍ ضرورية تشهد للمدلول على وجه لو لم يُعلم المدلول معها لوجب زوال تلك العلوم الضرورية أو المبنية عليها. ولا يجوز زوال تلك العلوم، فإذا العلم حاصل بالمدلول. مثال ذلك أن العاقل إذا سبق له العلم بأن الدخان لا يحصل إلا من النار، / ثم رأى دخاناً ولم ير النار، فإنه يعلم أنه لا بدّ من نارٍ لاستدلاله بالدخان على النار.

٤٢ ظ

ووجه استدلاله على ذلك أنه يرتّب هذه العلوم في نفسه أنّ كل دخان لا يكون من دون نار، والذي أراه هو دخان، فلا بدّ إذاً من نار. ولو لم يعلم أنه لا بدّ من نار، لزال علمه أن كل دخان لا يكون من دون نار، أو يزول علمه بأن ما يراه هو دخان. فإذا لم يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه فلا بدّ من العلم بالنار. وكذلك من علم في طفلين أنه لم تسبق ولادة أحدهما لولادة الآخر، ثم علم أنه تمّ لأحدهما سنة، فإنه لا بدّ من أن يعلم أنه تمّ للآخر سنة. وكذلك من علم في موجود بعينه أنه لا ينفكّ من الحادث ولا يسبقه، فإنه يعلم أن ذلك الموجود حادث. ويحصل له العلم في هذين المثالين بالاستدلال حسب ما ذكرناه في المثال الأوّل. وأنت إذا تدبّرت أكثر العلوم المكتسبة وجدت طريقة الاستدلال عليها تجري مجرى ما ذكرناه، ثبت أنّ هذا النظر موصل إلى العلم.

إن قيل: إن العلم بهذه الأمثلة التي ذكرتموها هو علم ضروري، ولهذا لا يمكن العقلاء / أن يدفعوه عن أنفسهم، فلا يكون مثلاً للعلم المكتسب، قيل له: إن كل علمٍ يحصل للعاقل بناء على ترتيب علومٍ حاصلة على وجه لولا تلك العلوم المرتبة لما حصل هذا العلم، فهو علم مكتسب. ومتى كانت مقدّمات العلم

٤٣ و

المكتسب سليمةً عند العاقل فإنه لا يمكنه دفع العلم المكتسب عن نفسه، كما لا يمكنه دفع الضروري عن نفسه. فما ذكرتموه لا يدلّ على كونها ضرورية.

إن قيل: لمَ زعمتم أن الاستدلال هو ترتيب العلوم على ما ذكرتم، وقد علمتم أن العلماء مختلفون في ماهية النظر؟ فبيهم من أثبتة جنساً بانفراده، ومنهم من جعله من قبيل حديث النفس، فبيّنوا أن حقيقته ما ذكرتم ليتّم لكم أنه موصل إلى العلم، قيل له: إن اختلاف العلماء في ماهية النظر لا يضرنا في استدلالنا على أنه موصل إلى العلم، لأن من جعله جنساً بانفراده أو جعله من قبيل حديث النفس لا بدّ من أن يشرطه بترتيب العلوم ليصح أن يكون موصلاً إلى العلم. ألا ترى أن الناظر متى شكّ في مقدمات العلم المكتسب أو في بعضها لم يحصل له العلم المكتسب؟ / فصَحّ أن العلم المكتسب مبني على العلوم المرتبة ٤٣ ظ قبله، فلما أن يكون هو حقيقة النظر الموصل إلى العلم أو شرطاً فيه أو يُجعل جزءاً منه، وعلى الوجه كلها يصح استدلالنا على كونه موصلاً إلى العلم من الوجه الذي بيّنا.

فإن قيل: كيف يكون النظر موصلاً إلى العلم مع خطأ كثير من الناظرين؟ قيل له: إنه إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع، كما فيما ذكرناه من الأمثلة، ثم وجدنا بعض الناظرين مخطئاً، علمنا أنه ما أخطأ لفساد الطريق، وإنما أخطأ لتقصير منه في الطريق. يبين ذلك أنه ما من صنعة من الصنائع إلا ويوجد فيها خطأ من الصانع. ثم لا يدلّ خطأه على فساد تلك الصناعة، وإنما يدلّ على تقصير منه في الصناعة. ولو دلّ ما ذكرته على فساد النظر لَدَلَّ خطأ الحاسب والمهندس على فساد الحساب والهندسة. وعلى أنّا لم نجعل كل نظر موصلاً إلى العلم فيلزم ما أوردته، وإنما جعلنا الموصل إلى العلم هو النظر المخصوص. وكل من نظر مثل هذا النظر فإنه لا يخطئ.

فإن قيل: إن خصومكم يستدلّون على مذهبكم / كاستدلالكم، ولا يحصل لهم العلم بمذهبكم، فكيف يكون النظر موصلاً إلى العلم؟ قيل له: إنا لا ٤٤ و

نسلم أن خصوصتنا يستدلون على مذاهبنا كاستدلالتنا. بين هذا أننا قد بينا أن النظر هو إما علوم يرتبها العاقل بحسب عقله ففضيه إلى العلم، وإما أن يتضمن النظر العلوم التي هي مقدمات العلم المكتسب. وليس يجوز أن تحصل للعاقل مقدمات العلم المكتسب على الترتيب الصحيح ثم لا يجب له العلم المكتسب. فخصوصتنا وإن كانوا يحكون استدلالنا إلا أنهم لم يعتقدوا مذاهبنا، لأنهم إما أن ينكروا بعض مقدمات استدلالنا على مذاهبنا أو يعتقدوا في ترتيب مقدمات العلم المكتسب أنه ليس بحسب العقل حتى يمكنهم دفع العلم بمذاهبنا. ألا ترى أن من حصل له العلم بأن كل دخان لا يكون إلا من نار، وعلم أن ما يراه هو دخان، فإنه لا يمكنه دفع العلم عن نفسه بأنه لا بد من نار، إلا إذا اعتقد أن الدخان قد يوجد من دون نار أو يعتقد أن ما يراه ليس بدخان. فأما مع سلامة هذه المقدمات وترتيبها عنده لا يمكنه أن يتمتع عن العلم / بأنه لا بد من نار.

٤٤ ط

وعلى أن ما ذكره السائل من الطعن في النظر هو نظر واستدلال، فكيف يصح الطعن في النظر بالنظر؟ فإن قيل: إذا جاز لكم أن تصححوا النظر بالنظر، جاز لنا أن نبطل النظر بالنظر، قيل له: إنا لا نصحح النظر بالنظر، وإنما ننبه من أتى بالنظر الصحيح أنه لا بد من أن يفضيه إلى العلم بالدلول، وذلك يجده من نفسه. وليس كذلك من يروم إبطال النظر، فإنه يرتب اعتقادات ومقدمات ليتوصل بذلك إلى إبطاله. وهذا لا يصح لأن الطريق الذي به يبطل المذهب لا بد من أن يكون صحيحاً ليتوصل به إلى إبطال المذهب، لأن الباطل لا يظهر بطلانه بإطالي مثله، فصح أنه من رام إبطال النظر بالنظر فقد ناقض. وهذا الإلزام يلزمهم في كل ما يوردونه من الشبه في إبطال النظر، لأنه لا يمكنهم إيراد شبهة في إبطال النظر إلا وهو من قبيل النظر. فإن قيل: إنا نجد في الناظرين من يتمسك بمذهب بالنظر بـرهة من الدهر

ويضلل مَنْ خالفه في ذلك ويجهتد في نصرته والمدافعة عنه، ثم نجده بعد ذلك قد انتقل عنه إلى خلافه ويضلل من يتمسك به / ويعادي عليه. فكيف يكون ٤٥ و النظر موثقاً إلى العلم والحال ما ذكرناه؟ وما تنكر في المذهب الثاني الذي انتقل إليه لنظر آخر أن يبين له فسادَه فيما بعد، كما ظهر له فساد الأول؟ قيل له: هذا الذي ذكرته طعنٌ في النظر بالنظر، وقد مضى تقريرنا لهذا الإلزام. ثم نقول: إذا ثبت لنا أن النظر موصل إلى العلم في بعض المواضع كما ذكرناه، ثم وجدنا في الناظرين مخطئاً، علمنا أن خطأه ليس لفساد الطريق، بل لتقصير منه في الاجتهاد والنظر، ولسنا نجعل التمسك بالمذهب ونصرته والمدافعة عنه دليلاً على صحته، ولا الانتقال عنه دليلاً على فسادَه، فيلزم ما قاله السائل. وإنما يتميز الصحيح في ذلك من الفاسد بالاعتبار الذي ذكرناه، وهو أن ينظر في مقدمات المكتسب. فإن كانت بحسب العقل كانت علوماً مسلمة للعقلاء أو منتهية إلى علومٍ مسلمة، وكانت شاهدةً للمكتسب على وجه لولاه لما ثبت عنده مقدماته، فإن المكتسب يكون علماً. وإن كان الأمر بخلاف ما ذكرنا لم يكن علماً، وإن التبس على صاحبه فظنه علماً. وقد / لا يعتبر الناظر المستدل ٤٥ ظ في بعض المذاهب هذا الاعتبار، فيعتقده ويتمسك به وينصره، ثم يعتبر من بعدُ هذا الاعتبار، فيظهر له فساد مقدماته أو بعضها، فيجب عليه الانتقال إلى غيره، ويلزمه فيما ينتقل إليه أن يعتبره هذا الاعتبار، فتى وجد الثاني مبيهاً على مقدمات صادقة كما ذكرناه، لم يجوز في الثاني ما ظهر له في الأول. ولولا ما ذكرناه لوجب في الحاسب إذا أخطأ في حساب ثم استدركه فيما بعد أن يبقى مجوراً للخطأ في الثاني. وكذلك هذا في جميع الصنائع، وهذا يؤدي إلى فساد معاملات العقلاء وصنائعهم، والحمد لله.

باب في إبطال قول من زعم أنه لا علم إلا البدائيات والمحسوسات

اعلم أننا قد بينّا في الباب المتقدم أن النظر الصحيح المتعلق بالأدلة يوصل إلى العلم، وأن العلوم المكتسبة ليست إلا لوازم العلوم الضرورية أو المكتسبة المبينة على العلوم الضرورية على وجه لو لم يعلم المدلول بالعلم المكتسب لوجب زوال المقدمات الضرورية أو المبينة على الضرورية أو زوال بعضها. فإذا لم يجوز زوالها أو زوال بعضها فلا بدّ من حصول العلم المكتسب. وهذا يبطل قول من أنكر أن يكون العلم المكتسب علماً.

٤٦ و

ثم يقال له: أتزعم فيمن استدللّ بالدخان على النار أو بالبناء على الباني وبالحدث على حدوث ما لم يسبقه إلى ما أشبه ذلك من الاستدلالات أن ما حصل له ليس بعلم، بل هو ظن أو اعتقاد لأمر لم يتبيّن؟ فإن قال: نعم، قيل له: وكيف لا يكون ذلك علماً، ومتى راجعنا أنفسنا فإننا لا نجد في الثقة بين ما تبينّا من ذلك وبين ما علمنا بالحس فصلاً؟ ولهذا نجد العقلاء يجهلون من أنكر أن يكون للبناء بانيٌ وللسوار والخاتم صانع إلى ما أشبه ذلك، كما يجهلون من أنكر العلم بالمحسوسات. ولا يضرنا أن يكون العلم بالمحسوسات أجلى من هذه العلوم المكتسبة، لأن العلم بالمحسوسات أيضاً يختلف في الجلاء، فالعلم بالآلام أجلى من العلم بالذات، ولهذا قال كثير من الناس: إن اللذة ليست إلا السلامة من الآلام. والعلم بالمرئيات والأصوات أجلى من العلم باللموسات والمشمومات، والعلم بالبدائيات أجلى من غيره من الضروريات. وإنما فرضنا الكلام مع المخالف في هذه العلوم الاستدلالية / لأنها أجلى من غيرها من العلوم المكتسبة لقرئها من العلوم الضرورية. ثم إذا ثبت لنا أنها علوم ألحقنا بها غيرها من العلوم الاستدلالية، فنقول: إنما كان ما نجده عند هذه الاستدلالات علوماً

٤٦ ظ

لأن العلوم المرتبة التي تتقدمها تشهد لها وتقضيها، والمكتسبة لوازمها. فكل علم مكتسب حصل فيه مثل هذه الطريقة وجب أن يكون علماً، ثم لا يقدر تفاوت العلوم المكتسبة في الجلاء في كونها علوماً، كما أن تفاوت الضرورية في الجلاء لا يقدر في كونها علوماً.

ثم يقال لمن أنكر العلوم المكتسبة: بماذا علمت أنها ليست بعلوم؟ إن قلت: بالحس، لم يصح، لأنه لا مدخل للحس في ذلك. وإن قلت: ضرورة، لم يصح، لأنه لو كان كذلك لوجدنا ذلك نحن أيضاً من أنفسنا ضرورة. ولو ادعى مدع^١ أن العلم بأن البناء لا بد له من باني^٢ إلى ما أشبه ذلك هو علم ضروري لكان أقرب من دعواكم أنكم تعلمون ضرورة أن ذلك ليس بعلم. وإن قلت: علمت أنها ليست بعلوم بالاستدلال، نقضت مذهبك. ويمكن

٤٧ و

للمخالف أن يتعلّق / في الطعن على هذه العلوم بما ذكرناه من الطعن في طريقها الذي هو النظر، والجواب ما تقدّم. فإن قالوا: إن كان على الحق دليل^٣ فيسوّه، ليتبين لنا الحق فيها تدعونه كما تبين لكم، قيل لهم: إن عنيتم بما ذكرتم أن نذكر دليلاً يتبين به في الجملة أن في هذه المذاهب المختلفة فيها حقاً فذلك ممكن. ويبانه أن ما اختلف فيه من المذاهب يرجع إلى تقي وإثبات، والعقل يقضي بأن الحق هو إما النقي أو الإثبات، ولا واسطة بينهما، فيجوز أن تكون الواسطة حقاً. وذلك نحو اختلافهم في قدم العالم وحدوثه، فالحق من ذلك هو أنه قديم أو أنه محدث، ولا يمكن أن يُعتقد أنه قديم ومحدث أو يُعتقد أنه لا قديم ولا محدث. وكذا القول في سائر ما اختلف فيه، فصحّ أن فيها حقاً وأن فيها باطلاً. وإن عنيتم أن نذكر لكم دليلاً واحداً ينظّم جميع المذاهب ويدلّ على حقيقتها فذلك غير ممكن، لأن المذاهب المختلفة لا تدل عليها إلا أدلة مختلفة. فإن أردت أن نبين لك كون كل واحد منها^٤ حقاً فانظر / في دليل كل

٤٧ ظ

واحد منها^١ لبتين لك حقيقته، وإلا فالدليل عليها على الجملة لا يصح. ونظير من كلّفنا أن نأتي بهذا الدليل المجمل أن يسألنا سائل عن سعر الأشياء كلها ويكلّفنا أن نخبره بسعر كل واحد منها^٢ بخبر مجمل يتنظم [به] بيان سعر كل واحد منها^٣. فكما أننا نقول: إن الخبر عن ذلك جملة غير ممكن، فإن أردت العلم بسعر كل واحد منها^٤ على التفصيل فاسألنا عن سعر كل واحد منها، وإلا فأنت مكلف ما لا يمكن، [فكذلك نقول في أدلة العلوم المكتسبة].

باب إبطال قول من زعم أن العلوم الدينية ضرورية

يقال له: أتزعم أن العلم بحدوث الأجسام وإثبات المحدث الذي لا يُشبهها وأنه واحد حكيم وأن محمداً عليه السلام صادق في دعواه إلى غير ذلك هو علم ضروري وأن من أنكر ذلك فهو مكابر كمن أنكر العلوم بالمحسوسات؟ فإن قال: نعم، ظهرت مكابرتة، لأننا نجرب أنفسنا فلا نجد لها عالمة بهذه الأصول من غير استدلال، بل نجد لها شاكّة فيها قبل الاستدلال، ونعلم أن أحوال العقلاء قبل الاستدلال في ذلك كحالنا. ونعلم أن مخالفينا في ذلك إذا أنكروها قبل الاستدلال فليسوا مكابرين، وكيف يكونون مكابرين وهم ربما يدعون / أن من أثبت صانعاً لا نظير له فقد كابر؟ والمشبّهة تدعي أن العلم بأن الله تعالى في السماء وأنه جسم علم ضروري. وإن قال: أنا إنما أثبتّها ضرورية بعد الاستدلال، فأقول: إن العبد إذا نظر في الأدلة فإن الله تعالى يخلق فيه العلم ببدولها، فلذلك كانت ضرورية، قيل له: فعجز فيمن استدلّ بالبناء على الباني أو بالدخان على النار أن لا يخلق الله تعالى له العلم بها مع السلامة وكمال العقل.

٤٨ و

وهذا يؤدي إلى أن تجوز أن في العقلاء المستدلين من يجوز أن لا يكون للبناء بان^١، وإن استدلّ بالبناء عليه، إلى ما أشبه ذلك. وما ذكره الله تعالى في كتابه من مدح العلماء بالدين كقوله تعالى ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ﴾ (٢ آل عمران ١٨) ، وقوله ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (٢ آل عمران ٧) ، وقوله: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (٣٥ فاطر ٢٨) ، يدلّ على أن العلوم الدينية من قبلهم.

فإن قيل: إن العلم المكتسب لا يصح ورود التكليف له لأنه لا يعلم العلم في حال التكليف به، لأنه لو علمه لَعلم المدلول، فكان لا يرد به التكليف، وتكليف ما لا يُعلم تكليف لما لا يُطاق، قيل: إن المكلف يتصور العلم في حال التكليف به ويفصل بينه وبين ما / ليس بعلم، فصَحَّ أن يكلف تحصيله. وقد ٤٨ ظ
قيل أيضاً في الجواب: إنه وإن كان لا يعلمه قبل فعله فإنه يعلم طريقه الذي هو النظر، فصَحَّ أن يكلفه لعلمه بطريقه.

باب في إبطال قول من يقول بتكافؤ الأدلة

يقال له: أنقول: إن الاستدلال موصل إلى العلم وإن المستدلين على المذاهب المختلفة كلهم عالمون مصيبون لأن أدلتهم متكافئة، لا ترجيح لبعضها على بعض؟ أو تزعم أن الاستدلال لا يوصل إلى العلم وأن ما يستدلّ به المختلفون شبه متكافئة؟ فإن قال بالأوّل، أدّى إلى أن تكون المذاهب المختلفة كلّها حقّاً مع علمنا بأنها ترجع إلى النقيض والاثبات، كقول من يقول بإثبات الصانع وقول من يقول بنفيه، فكيف يكون كلاهما حقّاً؟ وإن قال بالثاني، قيل له: إنّنا قد دللنا على أن الاستدلال الصحيح موصل إلى العلم، وفصلنا بينه وبين الاستدلال الذي

ليس بصحيح، فينبغي أن يعتبر ما ذكرناه في الدلائل المتعارضة، فإنه تتميز الشبهة من الدلالة ويتبين أن الأدلة ليست متكافئة، والحمد لله.

٤٩ و

ويقال له: بماذا علمت أن أدلة المختلفين متكافئة؟ / إن قال: علمته ضرورة، ظهرت مكابرتة. وإن قال: بالاستدلال، قيل له: فدلائلك لذلك هل تكافئها دلالتنا على أن الأدلة غيرا متكافئة؟ فإن قال بتكافئها قيل له: فقد أقررت على أنك لم تعلم أن الأدلة متكافئة، لأنك لم تظهر بدلالة بذلك على أن الأدلة متكافئة من غير أن يعارضها ما يبطلها ويدل على أنها ليست بمتكافئة، وإذا لم تظهر بدلالة سليمة عما يعارضها لم تعلم أن الأدلة متكافئة. فإن قال: لا تكافئها، بل ما تذكرونه ليس بدليل موصل إلى العلم، وما ذكرته دلالة موصلة إلى العلم، قيل له: فقد تركت مذهبك أن كل أدلة المختلفين متكافئة. ويقال له: وأي وجه تذكره في ترجيح دلائلك لذلك على دلالتنا أريناك مثله في كل مسألة يستدل لها المخالفون، ويبطل قولك: إن أدلتهم متكافئة.

باب في إبطال قول من يقول: إن المكلف ما كُلف في الأصول إلا الظن

٤٩ ظ

اعلم أن القائلين بذلك إما أن يقولوا في جميع المكلفين: إنهم كُلفوا الظن، أو يقولوا: إن العلماء المبرزين كُلفوا العلم / والعامّة كُلفوا الظن. والذي يبطل قولهم سواء قالوا: إن الجميع كُلفوا ذلك، أو بعضهم، هو أن يقال لهم: أتقولون: إنهم كُلفوا في ذلك الظن الصائب، وهو الظن الذي يطابق كونَ مظنونه على ما هو به، أو تقولون: إنهم كُلفوا ظناً مطلقاً بحسب الشبهة والأمانة

سواء طابق كون المظنون على ما هو به أو على خلاف ما هو به؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فيجب أن يكون من ظن أنه لا صانع له ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب، أو ظن أن الصانع غير قادر وغير عالم، أن يكون مصيباً على معنى أنه قد أدى ما كلف، وأن يستحق به الثواب، وأن يبلغ بذلك درجة الأنبياء والصالحين، ويلزمهم أن يجوزوا أن يكون الملحدة والصابئة والمجوس واليهود والنصارى كلهم محققين إذا ظنوا نفي الصانع أو ظنوا إثبات قديم ثانٍ وظنوا كون محمد عليه السلام كاذباً، لأنهم أتوا بما كلفوا. ومن جوز ذلك فهو مخالف للملة الإسلامية خارق لإجماع المسلمين.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكونوا كلفوا الظن لأقوى الأمارات؟ وأمارات صحة الإسلام أقوى من أمارات أديانهم، / فلذلك كانوا مخطئين كفاراً، قيل ٥٠ و له: إن عنت بالأمارات قول الآباء والأسلاف لم نسلم أن أمارات الإسلام تكون أقوى عندهم من أماراتهم من هذا الجنس. وإن عنت بالأمارات الأدلة فلعمرك إن أدلة الإسلام قوية وهي أقوى من شبههم، لكن في ذلك رجوعاً إلى قولنا، وهو أنهم كلفوا النظر في الأدلة الموصلة إلى العلم. وإن قالوا بالأول، وهو أنهم كلفوا في ذلك الظن الصائب المطابق للحق وأن يظنوا بطلان ما يخالف الحق، فيقال لهم: فما طريقهم إلى العلم بأنهم أصابوا الظن الذي كلفوه دون خلافه؟ فإن قالوا: الطريق إلى ذلك هو الأمارات، لم يصح، لأن شبه المخالفين لهذه الملة هي أماراتهم لظنونهم لبطلان ما يعتقد المسلمون، فلم كانت أماراة المسلمين أولى من أماراتهم؟ وإن قالوا: إن أمارات الإسلام ترجح بما يعضدها من أخبار علماء الدين، قيل لهم: إنهم إذا لم يعلموا ما علمه العلماء جوزوا عليهم الخطأ، فليست أخبارهم عندهم أولى من أخبار المخالفين لهذه الملة. ولا يبقى بعد ذلك / إلا أن يقولوا: إنهم إنما يعلمون إصابة الظن الذي كلفوه ٥٠ ظ إذا علموا مطابقتها للمظنون. وفي ذلك القول بأنهم كلفوا العلم مع الظن، وذلك قول لم يقل به أحد، ومتى كلفوا العلم استغنوا به عن الظن لأنه لا يمكن

الجمع بينها، فلم يصح أن يكلفوا ذلك. ولأن في ذلك صحة ما نقوله، وهو أنهم كلفوا العلم، فسقط كلامهم.

والذي ألزمناهم هو معنى ما ألزمهم العلماء، وهو أنهم لو كُلفوا [الظن] لما كُلفوا مطابقتها للمظنون. ولأن الظن لا يعتد به العقلاء إذا أمكن صاحبه من العلم، وإذا كان جميع العقلاء متمكنين من العلم بالنظر في الأدلة فكيف يكلفهم الحكيم ظن هذه الأصول؟ وإنما قلنا: إن الظن غير معتد به في حال التمكن من العلم، لأن العقلاء يذمّون من اقتصر في طلب الطريق في سفره على الأمانة الأضعف مع تمكنه من الأمانة الأقوى، نحو أن يسأل عن طريقه من ليس من أهل الخبرة بالطرق وهو متمكن من سؤال من خبر الطرق، فلا يعتدّون بظنه ذلك لتمكنه من الظن الأقوى، فكيف لا يذمّونه إذا اقتصر على الظن وهو متمكن من العلم؟ فهذا يبطل أيضاً / قول عبيد الله بن الحسن إذا قال: إن أهل هذه القبلة كُلفوا الظن فيما اختلفوا فيه من الأصول.

٥١ و

فإن قيل: إن كل المكلفين غير متمكنين من العلم بما اختلفوا فيه لتكاثر أدلة العقل والسمع على ما اختلفوا فيه، فالجواب: إنا بينا بطلان ما ذكرته فيما تقدّم. فإن قيل: فإن كان العوام والنسوان والعبيد قد كُلفوا العلم بهذه الأصول والاستدلال عليه بالأدلة الغامضة ودفع الشبهة مع علمنا بتجربتنا إياهم أنهم يبعدون عن العلم بها وعن التدقيق في النظر عليها، فينبغي أن يُحكم عليهم بأنهم جهال كفره وأن لا تجري عليهم أحكام الإسلام، وأن لا يحلّ مناكحة أكثر النسوان ولا استخدام الإماء مع علمنا من حال السلف والخلف أنهم كانوا يحكون بإسلامهم ولا يتبرأون منهم ولا يضلّونهم وما كانوا يدعونهم إلى النظر والتدقيق فيه، وإذا كان ذلك مشهوراً عنهم فلما أن يقال: إنهم كُلفوا الظن، أو يقال: كُلفوا التقليد. ولأنه إذا وجب العلم بالله تعالى وبحكمته والعلم بالثواب

والعقاب لكونه لطفاً في فعل الواجبات واجتناب المقيّحات، وهذا اللطف يحصل / بالظن والتقليد كما يحصل بالعلم، ولهذا نجد^١ في العوام والمقلّدين من^٢ هو أشدّ ٥١ ظ تحزّراً من القبائح من كثير من العلماء لاعتقاده في الثواب والعقاب مثل ما يعتقدّه العلماء، فما المانع من أن يقال: إنهم كُلفوا ما ذكرناه، مع أن فيه تيسيراً للتكليف عليهم وعلى المسلمين في إجرائهم مجرى المسلمين في الأحكام؟ وهذا القول حكاية قاضي القضاة في الدرس عن أبي إسحاق النصيب.

والجواب أن قد بينّا أنه لا يجوز أن يكلفوا الظن، وسنبيّن أن تكليف التقليد لا يحسن. فأما ما سأل عنه عن حال العوام فليستنا نقول: إنهم كُلفوا ما كُلفه المبرّزون في النظر من التفاصيل، وإنما كُلفوا في ذلك جملة يسيرة يسهل اكتسابها، وأدلتها مقرّرة في عقولهم، وإذا سُئلوا عنها فامتنع عليهم العبارة عنها، لم يدل ذلك على أنهم غير عالمين بها. فإن كثيراً مما يعلمه العلماء قد يتعذّر عليهم العبارة عنه، فكيف بالعوام الذين لم يتدربوا بالعبارات عن المعاني ولم يمارسوا الكلام؟ ثم هم من بعد على أقسام، منهم من نظر في الأدلة المجملة فاكْتَسَب / العلم المجمل، ومنهم من ليس بكامل العقل فلم يكلف اكتساب ٥٢ و العلوم، وإنما خلقه الله تعالى لانتفاع المكلفين به، إما ديناً للاعتبار به، أو ديناً^٣ لاستعماله في الأعمال الشاقة، وقد جَوّز العلماء في كثير منهم ما ذكرناه. ذكر قاضي القضاة في التعليق أن العوام الذين لم يخطر ببالهم وجوب النظر فليسوا بكامل العقول، قال: وليس ما ذكرناه بمستنكر، فإن كثيراً من الشيوخ الذين يسكنون الجبال تنقص أحوالهم عن أحوال الصبيان، فإذا لم يكن الصبيان مكلفين فمن هو أدون منهم أولى أن لا يكلف. قال: ومن هذا حاله فإنه يحسن منا أن نلقّنه الشهادة والإقرار بالحق إذا كنا عالمين بصحة ما نلقنهم. فأما اليهود والنصارى فلا يحسن منهم تلقين أولادهم ما يعتقدونه، لأنهم غير عالمين بذلك.

قال: ومتى أقرّوا بما تلقّهم فهو كالمفعول فيهم، فلا يقبح ذلك منهم. ومنهم من أكمل الله عقله وأخطر بباله وجوب النظر، غير أنه آثر الدعة وقصّر في النظر واقتصر على الظن والتقليد، فهو مستحق للعقاب إلا أن يتوب. ثم لا يجب لذلك أن يُجرى عليه / أحكام الكفار، لأن الله تعالى علّق إجراء أحكام الإسلام^١ بإظهار الشهادتين سواء أظهرهما مظهرهما يعلم أو ظن أو تقليد. ولهذا نُجري أحكام الإسلام على المنافقين، وإن كانوا عند الله كفاراً، ونُجريها على صيان المسلمين، وإن لم يكونوا عالمين بصحّة الإسلام. ولهذا أُجرى السلف والخلف على كل مصدّق أحكام المسلمين، فسقط ما قاله.

وأما قوله: إن الظن والتقليد قد يقوم مقام العلم في كونه لطفاً في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، فالأمر في ذلك، وإن كان كما قاله، فإنه لا يجب لذلك أن يحسن دخولها في التكليف، لأن من شرط حسن تكليف الفعل أن لا يختصّ بوجه من وجوه القبح. واعتقاد المقلّد قبيح من حيث لا يأمن كونه جهلاً، وظنّ المتمكّن من العلم قبيح لما بيناه، فلذلك لم يحسن ورود التكليف بهما.

باب في إبطال قول من يقول: إن المختلفين في الأصول الدينيّة كلهم مصيئون

ذهب المتكلمون إلى أنهم ليسوا بمصبيين والمحقّق^٢ واحد منهم. وحُكي عن أبي [الحسن] عبيد^٣ الله بن / الحسن العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل هذه القبلّة كلهم مصيئون، كالموحّدة والمشبّهة وأهل العدل والقدرية المجبرة. فيقال له: ما تعني بقولك: إنهم مصيئون؟ أتعني به^٤ أنهم كلّفوا العلم وأن معتقّد كل واحد

١. الإسلام: له لاسلام ٢. الحق: الحق ٣. عبيد: عبد

٤. به: بهم

منهم على ما اعتقده، لأن الاعتقاد يوصف بأنه صواب إذا كان معتقده على ما اعتقده؟ أو تعني به أنه أصاب به كل واحد منهم ما كلف، وإن لم يكن معتقد كل واحد منهم على ما اعتقده؟ أو تعني به أن اعتقاداتهم كلها حسنة؟ فإن عني الأول لم يصح، لأن المختلفين بأن الله تعالى جسم أو ليس بجسم، وأنه يرى أو لا يرى، وأنه يفعل القبيح أو لا يفعل، لا يجوز أن يكون معلومه على ما يذهب إليه كل واحد منها، أو أن معتقد كل واحد منها على ما اعتقده، لأنه يؤدي إلى أن يكون معلومها أو معتقدهما ثابتاً متفقاً، وذلك محال. وإن عني الثاني لم يصح أيضاً، لأنه لا بد في هذين الاعتقادين من أن يكون أحدهما جهلاً قبيحاً، والله لا يكلف فعل الجهل ولا فعل القبيح. وإن عني الثالث لم يصح لأن الجهل قبيح / غير حسن.

٥٣ ظ

فإن قال: أعني بقولي: إنهم كلهم مصيبون، هو أنهم ما كلفوا العلم بهذه الأصول ولا اعتقادها، وإنما كلفوا ظنّها، وليس يُعتبر في إصابة الظن كون مضمونه على ما ظنّه، بل المعتبر في ذلك بالأمانة، والأمارات لهذه الظنون حاصلة، وهي الآيات المتشابهات وغيرها، فلذلك كانوا مصيبين. والجواب أن قد بينّا أن المكلف ما كلف الظن هذه الأصول، وإنما كلف العلم بها، في الباب المتقدم. ويقال له: إن جاز أن يرد التكليف في الأصول بما قلته، يجوز أن يكون الملحدة والثبوتية وغيرهم من المخالفين هذه الملة واليهود والنصارى المخالفين في النبوة كلهم مصيبون وأنهم كلفوا الظن لما يختارونه، وشبههم هي أمارتهم لذلك.

فإن قال: إذا جاز أن يكون المجتهدون في الفروع على اختلافهم وتباين مضموناتهم مصيبين، فهلاً جاز مثله في الأصول؟ قيل له: إن من يقول في الفروع: إن الحق منها في واحد، لا يلزمه ما ذكرته. فأما من يقول: إن كل مجتهد في الفروع مصيب، فإنه يفصل بين الفروع والأصول، فيقول: / إنهم في

٥٤ و

الأصول طالبون باجتهدهم أن يعلموا المعلومات على ما هي عليه^١، وليس يجوز أن تكون ثابتة متفية أو تكون على الصفة ونفيها، فلا بد أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً. وليس كذلك الفروع، لأنه ليس هناك مظنون قد كلفوا إصابته هو على ما هو به في نفسه، لأن قول من يقول: إن الله تعالى في كل حادثة حكماً واحداً قد كُلف المجتهدون إصابته، قد بطل عندهم، وقالوا: بل كُلف المجتهدون في الحوادث العمل أو الفتوى بشرط ظن الحكم عن أمانة، لا أنهم كلفوا إصابة مظنون، فإذا ظن أحد المجتهدين الحكم، وظن الآخر نفيه أو ضده، وليس لظنيهما مظنون يستحيل كونه على الصفة ونفيها أو ضدها^٢، لم يجب أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً، فجاز أن يكونا مصيبين مع اختلافهما.

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع لمجموعهما

يقال له: أتعني بالسمع تنبيه العقل على وجوب النظر أو كيفية ترتيب العلوم المتقدمة للعلم المكتسب؟ / أو تعني به أن النظر الصحيح في الأدلة لا يوصل إلى العلم إلا إذا اقترن به السمع والخبر عن المدلول على ما يدل عليه الدليل العقلي، ومتى لم يقترن به هذا الخبر لم يوصل النظر وحده إلى العلم؟ فإن قال بالوجه الأول، قيل له: إن علماءنا رحمهم الله يوجبون هذا التنبيه ويسمونه الخاطر على ما يجيء بيانه، إن شاء الله تعالى. وهذا الخاطر لا يسمى سمعاً لأن السمع متى أُطلق فهم منه كتاب الله تعالى أو السنن المعلومة أو إجماع الأمة، وليس يجب أن يحصل هذا التنبيه بكتاب الله تعالى أو السنة أو الإجماع، لأن

٥٤ ظ

غير ذلك ينوب منابه على ما سنشرحه، إن شاء الله تعالى، في باب الخاطر.

وكذلك إن أراد بالسمع التنبيه على ترتيب العلوم المتقدمة للمكتسب على ما ورد به القرآن في كثير من المواضع، ورؤي عنه عليه السلام مثله في مواضع، وزعم أن ذلك لا بدّ منه ليسهل على الناظر الوصول إلى العلم المكتسب، قلنا له: هذا أيضاً صحيح، والعلماء يسلكون هذه الطريقة، فيسهلون الاستدلال على الناظرين إما بالتدريس عليهم أو بالكتب، غير أن الموصل إلى العلم هو نظر الناظر دون التنبيه حتّى / أن العاقل لو يُنبّه من ذي قَبَل فنظر لوصل إلى العلم، وإذا حصل التنبيه ولم ينظر لم يصل إلى العلم. ولهذا سمع تنبيهات القرآن كثير من الناس ولم ينظروا، فلم يحصل لهم العلم، فصَحَّ أن الموصل إلى العلم هو النظر وحده. وأيضاً، فهذا التنبيه لا يُفهم من إطلاق السمع، فلو كان شرطاً في وصول المكلف إلى العلم لم يثبت أن السمع مع الدليل العقلي هو الموصل إلى العلم.

فأما إن قال بالوجه الثاني، قيل له: إنا قد بيّنا أن النظر في الدليل العقلي وحده يوصل إلى العلم، كما ذكرناه في الاستدلال بالدخان على النار وبالبناء على الباني، وبيننا الوجه الذي لأجله يصل إلى العلم، وذلك الوجه حاصل في كل استدلال بدليل عقلي. ويقال له: لمَ كان الاستدلال بالدليلين العقلي والسمعي موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في ذلك إلا ما بيناه، وذلك حاصل في كل دليل عقلي. ويقال له: إذا كان الاستدلال بالدليل السمعي وحده موصلاً إلى العلم كالاستدلال بالأدلة السمعية على أحكام الشرع، فهلا كان الاستدلال / بالدليل العقلي وحده موصلاً إلى العلم؟ ولا وجه يذكره في كون الدليل السمعي موصلاً إلى العلم وحده إلا وحصوله في الدليل العقلي آكد، فسقط ما قاله.

وأيضاً، فالاستدلال بدلالة السمع إنما يوصل إلى العلم إذا تقدّمها الاستدلال بأدلة العقل. يبين هذا أن وجه الاستدلال بخبر الله على أن مخبره على ما أخبر به هو أنه أخبر عنه الحكيم الذي لا يجوز عليه الكذب والتعمية والغلط، فلولا أن المخبر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه على ذلك. ووجه

و ٥٥

ظ ٥٥

الاستدلال بخبر النبي عليه السلام هو أنه أخبر عنه رسول الحكيم المعصوم عن الكذب والتعمية والتحريف، فلولا أن المخبر عنه على ما أخبر به لما أخبر أنه على ذلك. وكذا هذا هو وجه الاستدلال بخبر الأمة، وهو أنه أخبر عنه الأمة التي شهد الله ورسوله أنها لا تجتمع على الخطأ، فلولا أنه كذلك لما أخبر أنه كذلك. وإذا كان هذا هو وجه الاستدلال بالأدلة السمعية فلا بد أن يتقدمها العلم بالله تعالى وبحكمته وبصدق الرسول، وبأن الله تعالى ورسوله أخبرا عن الأمة بما ذكرنا / حتى يوصل إلى العلم. فتنى شرط الاستدلال العقلي بالاستدلال بأدلة السمع تعلق كل واحد منهما بالآخر، فلا يصل المستدل إلى العلم، فصح أن النظر في أدلة العقل وحده هو الموصل إلى العلم.

٥٦ و

باب في إبطال قول من يقول: إن الطريق إلى العلوم الدينية هو التقليد

يقال له: يجوز الخطأ على من تُقلده فيما تقلده فيه أم لا يجوز الخطأ عليه في ذلك؟ فإن قال: لا يجوز الخطأ عليه في ذلك، قيل له: أبتقليد عرفت أنه لا يجوز عليه الخطأ أم بالاستدلال أم بضرورة؟ فإن قال: بضرورة، ظهرت مكابرتة، وقيل له: كل مقلد ممن يخالف مذهبك يمكنه أن يدعي مثل دعواك، فيؤذي إلى أن لا ينفصل حق من باطل. وإن قال: بالاستدلال علمت ذلك، ترك مذهبه، وقيل له: وإذا كان الاستدلال طريقاً إلى العلم فميز بين الحق والباطل بالاستدلال ودع التقليد. وقيل له: إنك إذا علمت بالاستدلال أن من تُقلده لا يجوز عليه الخطأ فيما تقلده فيه فليس العلم بذلك صادراً عن تقليد، / إنما هو علم صادر عن الاستدلال، لأنك تستدل بخبر من لا يجوز عليه الخطأ

٥٦ ظ

على أن المحبّر على ما أخبر به. وهذه هي الطريقة التي يسلكها العلماء في الاستدلال بإخبار الله تعالى وإخبار الرسول وإخبار الأئمة، وليس ذلك بتقليد. وكذا العوام يسلكون هذه الطريقة في استدلالهم بقول المفتي على حكم الحادثة، لما ثبت عندهم من ضرورة الدين من أن الواجب عليهم هو الرجوع في الحوادث إلى قول المفتي.

فإن قال: عرفت أنه لا يجوز عليه الخطأ بتقليد، قيل له: أبتقليد عرفت ذلك لمن قلّده أولاً أم بتقليد لغيره؟ وأي واحد من ذلك قاله، أعدنا عليه السؤال الأول في هذا التقليد الثاني حتى يؤدي ذلك إلى تقليدات لا نهاية لها أو ينتهي إلى تقليد من يجوز عليه الخطأ في ذلك، فيفوت العلم. وإن قال: أُجوز عليه الخطأ فيما أقلّده فيه، قيل له: فكيف تثق بما تقلده فيه مع تجوزك أن يكون خطأ باطلاً؟ ويقال له: لو جاز لك التقليد، والحال ما ذكرنا، لجاز أن يُقلّد كل من خالف سلفه، وفي ذلك سدّ الطريق إلى أن لا يفصل الحق من الباطل. /

وقد استدلّ على بطلان التقليد، فقيل: إن المقلّد إذا اعتقد ما يُلّقي إليه صاحبه فإنه يصير مُقدماً على اعتقاد لا يأمن كونه جهلاً، وذلك قبيح كالجهل نفسه، والقبيح يجب تجنّبه. وإنما قلنا: إنه مُقدم على اعتقاد لا يأمن قبّحه، لأن قول المقلّد إذا لم تقتن به حجة، وليس قوله حجة، لم يكن فيه ما يؤمّنه من كونه مخطئاً. قالوا: ولا يلزمنا مثله في الاعتقاد الصادر عن النظر في الدليل، لأنه يحصل في النظر ما يؤمّنه من أن يؤدي إلى قبح، لأنه يسبق له العلم بوجود النظر وحسنه، فإذا عرفه حسناً واجباً فقد آمن من أن يؤدي إلى جهل قبيح، لأن ما يؤدي إلى القبيح فهو قبيح.

ولقائل أن يقول: قولكم: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمّنه من أن يؤديه إلى قبيح، هو استدلال، فيلزم فيمن يستدلّ بذلك أن لا يحسن منه الاعتقاد الصادر عن النظر الصحيح، لأنه لم يتقدمه الاستدلال الذي يؤمّنه من

كون هذا الاعتقاد قبيحاً. ويمكن أن يجاب أيضاً عن السؤال، فيقال: إن علمه بحسن النظر ووجوبه يؤمنه في الإقدام على النظر من أن يكون قبيحاً، ومتى نظر / النظر الصحيح ولّد العلم وأوجبه. والعلم إذا حصل لم يجوز أن يكون جهلاً، فقد أمن كونه قبيحاً. ونحن نقول في الجواب عن هذا السؤال: إن النظر ليس إلا ترتيب علوم ضرورية أو مكتسبة يلزمها العلم المكتسب أو يدخل في جملة تلك العلوم، وما يلزمه العلم أو يدخل في جملته لا يجوز أن يكون جهلاً. ألا ترى أن من علم أن كلّ ظلم قبيح وعلم في ضرر بعينه أنه ظلم فإنه يأمن في اعتقاده أنه قبيح كونه جهلاً، لما كان هذا الضرر المعين بصفة ما علم قبحه في الجملة. وإذا لم يجوز فيه أن يكون جهلاً، علم أنه ليس بقبيح، لأن هذا العلم لو قُبِحَ لَقُبِحَ لأنه جهل أو لأنه لا يؤمن كونه جهلاً، إذ ليس فيه وجه من سائر وجوه القبح. فصَحَّ أن جميع وجوه القبح عنه متنفّ، فكان حسناً.

٥٧ ظ

وألزم القائلون بالتقليد بأنه لو جاز التقليد لأحد لكان أولى الناس بأن يجوز التقليد لهم الأنبياء عليهم السلام، فكان لا يحسن إظهار المعجزات عليهم لأنها تكون عبثاً، وكذلك إنزال الحجج عليهم في كتبهم. وألزموا أيضاً بأنه لو جاز التقليد لم يكن بعض الناس في ذلك أولى من بعض، ولم يكن بعض من يقلّد له أولى من / بعض. ولو كان كذلك لجاز للنصارى أن يقلّدوا أسلافهم وكذلك اليهود وغيرهم من المبطلين. وقولهم: إن الأكثر أولى بأن يقلّد لهم، أو الأورع والأعبد، باطل، لأن كلّ ذلك لا يعصمهم من الخطأ، فلا يؤمن في اتباعهم الجهل. وما رُوي عنه عليه السلام: عليكم بالسواد الأعظم، فهو من أخبار الآحاد. ولو صح لكان المراد به هو أتباع إجماع الأمة، لأن الدلالة قد دلّت على وجوب اتباعهم، ولأنه لا سواد أعظم من إجماع الأمة على حكم، لأن ما نقص عن ذلك لا يوصف بأنه السواد الأعظم.

٥٨ و

فإن قال: أليس قد ورد الشرع بتقليد العامي للعالم في الحوادث؟ قيل له: إنا لا نجهز التقليد لأحد في أمر من أمور الدين، وننكر أن يمكن ورود الشرع

بذلك، والعامي مكلف بالاستدلال من الوجه الذي بينا. ومتى أطلق العلماء أن للعامي أن يقلّد العالم في الحوادث فإنما يقولون ذلك توسّعاً ومجازاً وتشبيهاً بالتقليد من حيث أن العامي يعمل عند قول المجتهد من غير أن يطالبه بوجه / اجتهداه في تلك الحادثة، وإن كان إنما يعمل لأجل استدلاله وعلمه بحكم ٥٨ ظ الحادثة، فاستدلال العامي على حكم الحادثة مخالف لاستدلال العالم على حكمها، وإن كان كل واحد منهما عالماً بحكم الحادثة باستدلال. وكلّ ما نبّه الله تعالى عليه في كتابه من الحجاج والحثّ على النظر وذمّ المقلّدين لآبائهم يدلّ على بطلان التقليد ويدلّ على كون النظر موصلاً إلى العلم.

باب في إبطال قول من يقول: لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع وحده

يقال له: أتعني بالسمع ما نعينه، وهو كتاب الله عز وجل وسنة رسوله المعلومه وإجماع علماء هذه الأمة على حكم شرعي؟ فإن قال: نعم، قيل له: فهذا الكتاب^١ يتضمن من الحثّ على النظر والتفكير والحجاج والمطالبة بالبرهان لإثبات صدق الدعوى وبطلان ما لا برهان له والمجادلة بالأحسن ما لا خفاء به، وكذلك السنة تتضمن مثل ذلك، وأجمع علماء هذه الأمة بمثل ما ذكرنا. فكيف يمكنك القول بهذا السمع مع المنع من النظر والحجاج؟ وإن قال: أنا لا أعني / بالسمع ما تعنونه، وإنما أعني به قول إمام الزمان، قيل له: أفيقول إمامك بكتاب الله تعالى وسنة رسوله؟ فإن قال: نعم، قيل له: فلا معنى للمنع من النظر والحجاج، إذ كان كتاب الله تعالى وسنة رسوله يدلان عليه. وإن قال: إن إمام الزمان لا يقول بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، قيل له: فإذا

٥٩ و

إمامك مخالف لهذه الملة، فما معنى منازعتك في ما بين الطريق^١ الموصل إلى العلم بهذه الملة؟ وما معنى قولك: إن قول إمامي هو الطريق الموصل إلى العلم بهذه الملة؟ وظهر بما بيناه أنك متسّتر بهذه الملة مع إنكارها ليغترّ بك بعض الضعفاء، فتمكّن من إخراجهم عن هذه الملة. وهذه الطريقة يسلكها قوم من الملحدة المنسويين إلى الباطن، فقرّوا بذلك قوماً من أغمار هذه الأمة حتى أخرجوهم من الدين شيئاً فشيئاً. وإنما اختاروا هذه الطريقة لما رأوا ميل الأغمار من العوام إلى التقليد والإعراض عن النظر مع اعتقادهم في أدلة السمع، فسوّوا الدعوة إلى التقليد دعوة إلى السمع. فإذا افترضوا بما ذكرناه من التقسيم عليهم نقلنا الكلام معهم إلى / الكلام في أن التقليد ليس بطريق إلى العلم على ما ذكرناه في الفصل المتقدم.

٥٩ ظ

باب في إبطال قول من يزعم أن النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف

يقال له: أخبرنا هل كان رسول الله عليه السلام يدعو بالقرآن إلى دينه؟ فإن قال: لا، ظهر جهله المفرط، ويقال له: وهل كان عليه السلام يدعوهم إلا بالقرآن؟ ألا تسمع ما كان يقرأ عليهم من نحو قوله تعالى ﴿ وَأَوْحِيْ اِلَىٰ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (٦) الْأُنْعَامَ (١٩) ﴾ ونحو قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَا عَلَيْهِمْ (٢٩) الْعنكبوت (٥١) ﴾ ونحو وصفه للقرآن بأنه ﴿ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ (١٦) النحل (٦٩) ﴾ و﴿ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ (١٠) يونس (٥٧) ﴾ وبأنه تبيان لكل شيء (١٦) النحل: ٨٩) إلى غير ذلك من الآي؟

وإن قال: كان يدعوهم بالقرآن، قيل له: وهل يتضمّن أكثر القرآن إلا

المحاجة على أنواع المبتدعين والمفترين من عبدة الأوثان والمنكرين للتوحيد والمنكرين للرسل والقيامة والحث على النظر والتفكر في السماوات والأرض وما بينهما من الآيات على ما نبه عليه تعالى في مواضع في كتابه، فقال ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ / وَالْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿لَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٢ البقرة ١٦٤)، وقال في موضع آخر ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿لَا آيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ﴾ (٣ آل عمران ١٩٠)، ثم وصفهم وقال ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٣ آل عمران ١٩١)، وقال تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (٧ الأعراف ١٨٥)، وقال ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٥١ الذاريات ٢٠-٢١)، وقال تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرَةِ كَيْفَ خَلَقَتْ﴾ (٨٨ الغاشية ١٧)، إلى ما لا يكاد يحصى، ولم يحلّ تعالى سورة من الطوال والمفصل عن ضروب من الحجاج، ولو لم يكن فيه إلا ما ذكره في سورة النحل وسورة النمل لكفى.

وحكى تعالى عن رسله عليهم السلام محاجتهم مع قومهم، فقال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (٢ البقرة ٢٥٨)، إلى آخر الآية، وحكى عن نوح عليه السلام أن قومه قالوا له ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ (١١ هود ٣٢)، وحكى تعالى محاجة موسى عليه السلام مع فرعون في عدة مواضع من كتابه، وقال تعالى لنبينا عليه السلام ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (١٦ النحل ١٢٥)، وقال تعالى / ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٢٩ العنكبوت ٤٦)، وقال لرسولنا عليه السلام بعد أن حاجهم بسورة يوسف وأن ذلك غيبٌ منزل عليه فقال:

﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ (١٢ يوسف ١٠٢) ، ثم قال ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ﴾ (١٢ يوسف ١٠٨) ، فبين أن طريقته عليه السلام ليست إلا الدعوة إلى دين الله تعالى بالحجج عن بصيرة، وبين أن هذه طريقة من تبعه عليه السلام. وحاجَّ تعالى من أنكر البعث، فقال ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ إلى قوله ﴿ قُلْ يُخَيِّمُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ (٣٦ يس ٧٨-٧٩) ، فنبَّهه بالنشأة الأولى على النشأة الآخرة، ولم يقل تعالى: وضرب لنا مثلاً، فاضربوا عنقه. واحتج لكون القرآن معجزاً بقوله ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِمِثْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ﴾ (١١ هود ١٣) ، ولم يقل تعالى: أَمْ يَقُولُونَ افتراه، فجوابهم في ذلك ضرب الرقاب وحزَّ الأعناق.

واحتج لوحدانته تعالى، فقال ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٢١ الأنبياء ٢٢) ، وطالب المقتريين بالبرهان، فقال ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٢٧ النمل ٦٤) ، وأبطل كل قول لا برهان له فقال ﴿ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا ﴾ (١٠ يونس ٦٨) . وذمَّ المقلدين المعرضين عن النظر في مواضع من كتابه، فقال / ﴿ إِنَّهُمْ آفَوْا أَبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ﴾ (٣٧ الصافات ٦٩) ، وقال ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ (٤٣ الزخرف ٢٢) ، الآية، إلى غير ذلك. وروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام^٢ أنه قال: كل قوم على ريبة من أمرهم ومفلحة عند أنفسهم، يردون على من سواهم، ويتبين الحق من ذلك بالمقايضة، العدل عند ذوي الألباب. وفيما يروى عنه عليه السلام: يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. والأخبار في هذا الجنس عنه عليه السلام وعن السلف الصالح كثيرة عديدة مدونة في الكتب. فإذا كان قوام هذا الدين بكتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام، ومعظمها هو الاحتجاج والحث عليه وذم خلافه،

و ٦١

فكيف يقال: إن هذا الدين لم يرد إلا بالسيف دون الحجاج؟ فكيف يكون المحتج للدين مبتدعاً والمانع من الاحتجاج متبّعاً لولا قلة التحصيل؟ ولأن الغلبة بالسيف لو ظهر بها أن الغالب به بعد الدعوى بحق لزم في الكفار إذا غلبوا الرسول ومتبعيه بالسيف بعد دعائهم إلى كفرهم أن يكونوا محقين وأن يكون الرسول / ومتبعوه، والحال تلك، مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر.

٦١ ظ

فإن قال: فلماذا لم تقتصروا على محاجة الكتاب والسنة؟ بل ابتدستم التصانيف في الكلام وذكرتم فيها الشبه الغامضة والأجوبة الدقيقة، وابتدعتم عبارات كالجواهر والعرض والحركة والسكون والقديم والمحدث، فلذلك كنتم مبتدعين، قيل له: إنا لو كنّا لذلك مبتدعين لكان جميع العلماء من أهل هذه الملة مبتدعين، لأن كل فرقة منهم قد صنفت^١ في فنها^٢ تصانيف ذكروها فيها ما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله عليه السلام. وأصحاب الحديث صنّفوا في تعديل الرجال وميزوا بين الأثبات وغير الأثبات، وابتدعوا عبارات نحو المرسل والمتصل والتدليس. والفقهاء أيضاً صنّفوا في الفروع، وذكروا أجوبة في حوادث ليست مذكورة في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام، بل أجابوا في حوادث لا تحدث أصلاً، وابتدعوا أيضاً عبارات لتكون آلة لهم في علمهم نحو الطرد والعكس والعلة والمعلول. وكذلك أهل اللغة وأهل النحو قد وضعوا عبارات ليست في الكتاب ولا في السنة نحو الحقيقة والمجاز والرفع والنصب / والجر إلى غير ذلك. فيجب أن يكون هؤلاء أيضاً مبتدعين.

٦٢ و

فإن قال: إنما لم يكن أصحاب الحديث والفقهاء مبتدعين فيما صنّفوا وابتدعوا من العبارات لأن أهل الحديث حققوا^٣ المروي من الأحاديث وميزوا الصحيح من السقيم والقوي من الضعيف، ودفعوا إلى اختراع عبارات ليتفاهموا بها أغراضهم، وكذلك الفقهاء تكلّموا في فروع يجوز حدوثها وأعدوا أجوبتها ليوم حدوثها

تحسيناً للشرع، واضطروا إلى اختراع عبارات ليتخاطبوا بها، قيل له: وكذلك المتكلمون صنفوا في الأصول فرتبوا الأدلة ومهدوا الأصول وذكروا شبه المخالف وأجوبتها، لأنه حدث من الخلاف والشبه بعد عصر السلف ما لم يكن حادثاً، فذكروا ذلك وأعدوا أجوبتها، وذكروا ما يجوز أن يسأل عنه المخالف وما يُجاب به، [و] وضعوا عبارات ليفهموا بها أغراضهم. فإن كان غيرهم من العلماء معذورين فهم أولى بالعذر، لأن الذي خافه على الإسلام من شبه المخالفين أعظم ممّا خافه غيرهم من العلماء، لأن الاهتمام بالأصول أولى من الاهتمام بالفروع، والضرر الداخل على الأصل أعظم / من الضرر الداخل على الفرع. ٦٢ ظ

باب في إبطال قول من يقول: إن المكلف ما كُلف إلا الإقرار فقط وإظهار الشهاداتين دون العلوم

اعلم أنه أبدع هذا المذهب في زماننا رجل يُعرف بالمساحي. ثم لما مات وانقرض قرنه أظهره قوم من الملحدة وزعموا أنه هو الإيمان، وتوصلوا بذلك إلى إبطال النظر وطلب العلوم: ودعوا بذلك إلى التقليد الحض ليستفوا بذلك الضعفاء من العوامّ ويلقنهم مذاهبهم في الإلحاد. فيقال لهم: أترعون أنهم قد كلفوا الإقرار عن علم أو من غير علم؟ فإن قالوا: عن علم، فقد سلموا أنهم كلفوا العلم وطلبه، ثم يقع الكلام في طريق العلم. وإن قالوا: من غير علم، قيل لهم: أفكلفوا أن يعلموا وجوب الإقرار عليهم من غير علم أو لم يكلفوا العلم بذلك، فإن قالوا: كلفوا بذلك، فقد سلموا أنهم كلفوا اكتساب بعض العلوم، وقيل لهم: ولم كلفوا العلم بذلك ولم يكلفوا غيره من العلوم؟ ولا وجه

يذكرونه فيما له كلفوا العلم بذلك إلا / وأربناهم مثله في سائر العلوم الدينية. ٦٣ و
 وإن قالوا: إنهم لم يكلفوا العلم بذلك، قيل لهم: فإذا لم يكلفوا العلم
 بوجود ذلك، فكيف يلزمهم إجابته إلى هذا المذهب؟ وينبغي أن لا
 يستحقوا الذم إذا عصوكم وردوا عليكم هذا المذهب. ويقال لهم: إذا جاز أن
 يكلف الإنسان الفعل ويوجب ذلك عليه من غير أن يكلف العلم بوجوده،
 فجوزوا أن يكلف العمل، وإن لم يكلف العلم بذلك العمل. فإن قالوا: لا
 يجوز ذلك لأنه لا يتمكن من ذلك العمل إلا بالعلم به، ولا يتمكن من العلم
 بأنه أتى بما كلف إلا بالعلم به، قيل لهم: فكذلك إذا لم يعلم المكلف وجوب
 الفعل عليه لم يتمكن من العلم بإثباته على جهة الوجوب ومن العلم أيضاً بأنه أتى
 بما كلف. ويقال لهم: فإن كان المكلفون كلفوا بالإقرار بأصول الدين من غير
 علم، فقد أتى المنافقون بهذا الإقرار، فيجب أن يكونوا مؤمنين وأن يكونوا من
 أهل الثواب، لأنهم أدوا ما كلفوا، وقد قال تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ
 آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ (٢) الْبَقَرَةُ ٨-٩﴾،
 وقال تعالى ﴿إِذَا جَاءَكَ / الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ
 يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (٦٣) الْمُنَافِقِينَ (١)﴾.
 وإنما كذبهم تعالى لأن الشهادة هو الخبر عن علم، فادعى المنافقون أنهم يخبرون
 عن نبوته عن علم، فكذبهم تعالى على جهة الذم. فلو لم يكونوا مكلفين بالعلم
 بنبوته عليه السلام لما ذمهم تعالى على ذلك. وقال تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا
 إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ (٣) آل عمران ١٨﴾، فمدح أهل العلم في
 ذلك. وقال تعالى لنيته عليه السلام ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (٤٧) محمد
 (١٩)﴾، وهذا خطاب لأئمة صلى الله عليه وآله، لأنه عليه السلام كان عالماً بذلك،
 وإن كان أمراً له بتجديد العلم حالاً بعد حال، فالخطاب له يكون خطاباً لأئمة على
 ما قال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (٣٣) الْأَحْزَابُ (٢١)﴾.
 وقال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٤٣) الزخرف (٨٦)﴾، وقال تعالى

﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (٣٥) (فاطر ٢٨) ﴿. وجميع ما نبه عليه تعالى في كتابه من أنواع الأدلة وما احتج به على عباده وما حكاه عن أنبيائه من احتجاجهم على قومهم كله يدل على بطلان قولهم.

ويقال لهم: إن الإقرار بالله بتوحيده هو خبر عنه بأنه واحد. فإذا لم يعلموا ذلك لم يأمنوا أن يكون خبرهم / عنه كذباً، والخبر الذي لا يؤمن كونه كذباً قبيح، فكيف يكلفهم الله تعالى فعل القبيح؟ وقد قال تعالى ﴿ قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَحْشَاءَ ﴾ (٧) (الأعراف ٢٨) ﴿، وقال تعالى في ذم إبليس والمنع من اتباعه ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٢) (البقرة ١٦٩) ﴿، وقال تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٣٩) (الزمر ٩) ﴿، فصح أن القول على الله تعالى بما لا يعلمه المكلف هو مما يأمره إبليس دون الله تعالى. وقال الله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ إلى قوله ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٧) (الأعراف ٣٣) ﴿.

فإن قالوا: فإن كان المكلفون كلفوا العلم بأصول الدين، فلماذا أمر الله تعالى بإجراء أحكام المسلمين على من أقر وأظهر الشهادتين، ولماذا قال عليه السلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم، قيل لهم: إن وجوب إجراء أحكام المسلمين على المظهر للشهادتين لا يدل على أنه أدى ما كلف وأنه من أهل المدح والثواب. ولهذا يجب إجراؤها على المنافقين، وإن كانوا كفاراً عند الله تعالى مستحقين للنار.

وإنما أمر الله تعالى بذلك تيسيراً للتكليف على المكلفين ولما في / ذلك من المصالح الظاهرة. ولهذا قال في آخر الخبر: فإذا قالوها، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله. فأخبر صلى الله عليه أنه أمر بإجراء

٦٤ و

ظ ٦٤

أحكام المسلمين على المظهر للشهادتين، ثم بعد ذلك حسابه على الله تعالى، فيُحاسبه تعالى هل أقرّ عن علم أو من غير علم، فصَحَّ أن العاقل قد كلف اكساب العلم بالتوحيد وغيره.

باب في إثبات وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى ووجوب المعرفة به

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله قبل الشروع في الدلالة على حدوث الجواهر يثبتون أن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات، وليس يحتاج المكلف إذا عرف وجوب هذا النظر أن يعرف أنه أول الواجبات. وإنما غرضهم بذلك هو تنبيه المكلف على أن هذا النظر واجب مضيق لا يسع تأخير، فكيف تضييعه؟ وأن هذا الواجب مع كونه مضيقاً مترجّع على سائر الواجبات على ما سنذكر ذلك ليستندَ اهتمام المكلف بالنظر. ولهذا الغرض نحن نذكره أيضاً قبل الشروع في مقدّمات التوحيد.

فإن قيل: قولكم: إن / النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات، يشتمل على دعوتين، إحداهما أن النظر واجب، والثانية أنه أول الواجبات، فيبينا أولاً أنه واجب، ثم بينوا أنه أول الواجبات، قيل له: إنما قلنا: إنه واجب، لوجهين، أحدهما يتبع المعرفة، والثاني يختص به. أما الذي يختص النظر فهو أن النظر يؤمّل به العاقل زوال الخوف عن نفسه، وكلّ ما يؤمّل به زوال الخوف عن نفسه فهو واجب. وقلنا: إنه يؤمّل به زوال الخوف، يقتضي أن العاقل خائف من ترك النظر. وإنما قلنا: إنه يخاف من ذلك، فلأن العاقل إذا اختلط بالناس فلا بد من أن يسمع اختلافهم في المذاهب وتضليل من عرف الله تعالى لمن لم يعرفه وتوعّده بالعقاب، إن لم يعرفه، ويسمع تخويفهم إياه بأنك، إن لم تنظر فتعرف الله تعالى وتعرف ما يُرضيه ويسخطه، لم تأمن أن

ترتكب ما يسخطه وتضيق ما يرضيه، فتستحقّ العقاب من جهته. والعاقِل لا بد من أن يجوّز بعقله ما ينبّه عليه ويظنّ صدق ذلك بما يرى في نفسه من آثار الصنعة وبما يرى في العالم من عجائب التدبير، فتى ظن ذلك / وظن كونه مكلفاً، وجوّز أن يكون في الأفعال ما يُرضي الله تعالى وما يسخطه، وجوز أن يستحقّ عقابه إذا ارتكب ما يسخطه، كما يستحقّ الدم من العقلاء ببعض الأفعال، فعند ذلك يخاف من ترك النظر خوفاً شديداً. وهذا أحد أسباب وجوب النظر، وهو الأغلب في خوف العقلاء من ترك النظر. وهذا أحد ما يسميه شيوخنا بأنه الخاطر المحوّف من ترك النظر، وإن كان قد يقوم مقامه غيره، نحو أن ينظر العاقل في كتاب فيرى فيه التخويف من ترك النظر فيخاف. والرسَل عليهم السلام هم الأصل في المحوّفين من ترك النظر، ثم العلماء ينوبون عنهم في كل زمان، فيخوفون بالتذكير والكتب والتدريس. فإن كان المكلف نشأ في شاطئ جبل أو بعيداً من الناس، فعند كمال العقل واستكمال شروط التكليف لا بد من أن يُخطر الله تعالى بباله التخويف^١ من ترك النظر والمعرفة حتى يعلم وجوب النظر لما نبّئته، إن شاء الله تعالى.

وإنّا قلنا: إن العاقل يؤمّل بالنظر زوال الخوف من نفسه، فلأن العاقل يعلم في الجملة أن مع التأمل والنظر يكون أقرب إلى الوقوف على ما لا يعلمه، فصحّ أن / يؤمّل في النظر ما ذكرناه، وهذا القدر كافٍ له في العلم بوجوب النظر عند الخاطر. فإن تقدم له العلم بما ذكرنا من قبل من أن النظر طريق للعلم كان علمه بوجوب النظر أقوى. وأما أن ما يؤمّل فيه العاقل زوال الخوف والمضرة عن نفسه هو^٢ واجب فلا^٣ يحتاج فيه إلى دليل، لأن ذلك يعلمه كل عاقل ضرورة. وأما الوجه الثاني، وهو كون وجوب النظر تابعاً لوجوب المعرفة، فهو^٤ أن معرفة المكلف بالله تعالى بتوحيده وحكمته واجبة على العبد، ولا طريق له إلا

١. التخويف: التكليف ٢. هو: فهو ٣. فلا: لا ٤. فهو: فهو

النظر، وكل واجب لا يمكن تحصيله إلا بفعل يتقدمه ويوصل إليه فذلك واجب. فإن كان لذلك الفعل بدل كانا واجبين على التأخير، وإن لم يكن له بدل كان واجباً على التعيين. وإنما قلنا: إن المعرفة بما ذكرناه واجبة على المكلف، فلأن المكلف عند هذه المعارف يكون أبعد من فعل القبيح وأقرب إلى أداء الواجب، وكل ما هذا حاله فهو واجب في العقل. وإنما قلنا: إن عند هذه المعارف يكون المكلف أبعد مما ذكرنا، فلأن المكلف شديد الشهوة إلى مواجهة القبيح نافر عن أداء الواجبات / الشاقة، فتنى علم أن له صانعاً يستحق العقاب منه لمعاصيه، وجوز أن يعاقبه على ذلك، وعلم أنه يستحق الثواب عليه بأداء الواجبات وأنه سيوصله إليه، كان أقرب إلى أداء الواجب وأبعد من فعل القبيح. وقد بينّا فيما تقدم أنه لا طريق إلى العلم بالله تعالى إلا النظر، فصحّ أن النظر واجب مضيق معين على كل مكلف. وإنما قلنا: إن النظر هو أول الواجبات، قال شيخنا رحمهم الله: إنا نعي بذلك أنه أول فعل واجب لا يعرى عنه مكلف، وهو مقصود في نفسه لا يدخله شرط. فإن قيل: أليس يلزم العاقل عند كمال عقله أن لا يفعل القبائح نحو ظلم الغير وما أشبه هذا من القبائح، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، فلم يصحّ أن يكون أول الواجبات، قيل له: هذا لا يدخل على كلامنا، لأننا قلنا: إن النظر هو أول فعل واجب، والواجب فيما ذكرته أن لا يظلم غيره ولا يفعل القبيح، والإخلال بالقبيح ليس بفعل، فلم يدخل في جملة ما ادّعينا أن النظر سابق لوجوبه. فإن قيل: أليس أن المراهق إذا استودع أو استدان أو أتلّف مال غيره، / ثم طوّل عند كمال عقله بردّ الوديعة أو قضاء الدين أو الضمان، فإنه يلزم ذلك، فلم يتقدم على هذا وجوب النظر، قيل له: هذا أيضاً لا يدخل على ما ذكرنا، لأننا قلنا: إن النظر هو أول واجب لا ينفكّ عنه مكلف، والذي ذكرته ينفكّ عنه المكلف.

فإن قيل: أليس يلزم العاقل في الوقت الثاني من كمال عقله أن يشكر من أنعم عليه كأبويه وغيرهما ممن أنعم عليه؟ قيل له: هذا أيضاً مما ينفك عنه المكلف، وهو من ليس له أبوان أو من لم ينعم عليه أحد من المخلوقين كالملائكة وكآدم عليه السلام، فلم يدخل على كلامنا. فإن قيل: أليس لا ينفك من نعم الله في حال كمال عقله أحد، فيلزمه شكر نعمه تعالى، فلم يتقدم عليه وجوب النظر، قيل له: إن أردت أنه يلزمه أن يشكر نعمه مفضلاً لم يصح، لأنه ليس بعارف بالله تعالى ولا بكونه منعماً عليه على التفصيل. وإن أردت أنه يلزمه أن يشكره على شرط، كأن يقول: إن كان لي صانع منعم عليّ فأنا معترف بنعمه، فهذا أيضاً لا يدخل على كلامنا، لأننا قلنا: إن النظر هو أول واجب مقصود من غير شرط. وأجوبتهم هذه / تدل على أنهم لا ينكرون أن يقارن وجوب النظر غيره من التكاليف، إلا أنه، وإن قارن وجوب النظر غيره، فإنه لا يتقدم وجوب النظر، ووجوب النظر مترجح عليه من الوجه الذي قالوه. وهذا يبين لك ما ذكرنا من غرضهم في تقديم هذا الفصل.

فأما الواجبات الشرعية كالصلوة والزكاة وغيرهما فإنها إنما تحسن من المكلف بعد المعرفة بالله تعالى بتوحيده وحكمته وأنه تعالى مستحق العباد، لأنه متى لم يعرفه كذلك لم يأمن أن يعبد من لا يستحق العباد، فيضع العباد في غير حقها. فلا بد أن تتقدم عليها المعرفة به تعالى، ولا بد من أن يتقدم على معرفته تعالى العلم بطريق معرفته تعالى، وهي أفعاله المخصوصة كحدوث الجواهر والأجسام. ولا بد من أن يتقدم النظر على العلم بحدوث الأجسام، لأنه طريقه، فصَحَّ أن النظر في طريق معرفته تعالى هو أول الواجبات. وإذا صح ذلك فلنبتدىء بالنظر في حدوث الجواهر والأجسام.

باب في بيان أنه لا دليل على الله إلا أفعاله المخصوصة

وإذا ثبت أن / العاقل قد كلف اكتساب العلم، وأنه لا طريق إلى العلم المكتسب إلا الاستدلال بالأدلة، وثبت أنه تعالى غير معلوم باضطرار، وبيّنا أن الاستدلال بالأدلة السمعية لا يصح أن يوصل إلى العلم به تعالى، ثبت أنه لا طريق إلى المعرفة به إلا الاستدلال بالأدلة العقلية. وهي على ضربين، أحدهما تأثير صادر عن مؤثر يدل على مؤثره، والثاني مؤثر موجب يدل على موجبته أو ما يجري مجرى ذلك على ما سنبينه، إن شاء الله تعالى. والضرب الأول على ضربين، أحدهما تأثير صادر عن مؤثر على طريقة الاختيار وهو الفعل، والثاني تأثير عن مؤثر موجب، وهو حكم العلة أو مسبب السبب. وسنبين فيما بعد، إن شاء الله تعالى، أن ذاته ليست بموجبة فتكون علة أو سبباً، فلم يصح أن يكون الدليل عليه هو حكمه أو مسببه. وسنبين أيضاً أنه تعالى قديم وأنه مفرد بالقدم، فلم يصح أن يكون الدليل عليه هو ذات موجبة لذاته تعالى، فلم يبق إلا أن الدليل^١ عليه تعالى ليست إلا أفعاله.

فإن قيل: هلاً استدللتم عليه بالأخبار المتواترة كما تستدلون / بها على البلدان وغيرها، قيل له: إن من يقول من شيوختنا: إن العلم بمخبر الأخبار ضروري، لا يلزمه هذا السؤال، لأنه يقول: إن العلم به تعالى ليس بعلم ضروري، ويقول: إن العلم إنما يحصل بإخبار من يعلم المخبر ضرورة، والمخبرون عن الله تعالى لم يعلموه ضرورة. ومن يقول: إنه علم مكتسب، يقول: إن الاستدلال بالأخبار إنما يتم إذا علمنا أن المخبرين أخبروا عما شاهدوه على وجه لا يجوز دخول اللبس عليهم فيه، أو يستند علمهم إلى المشاهدة على هذا الوجه. ألا ترى أننا لو شككنا في أنه التبس عليهم ما يخبرون عنه لم يحصل لنا العلم بما

أخبروا عنه؟ والمخبرون عنه تعالى لا يخبرون عن مشاهدة ولا يستند إخبارهم أيضاً إلى مشاهدة، لأنه يتعالى عن المشاهدة، فلم يصح الاستدلال بالأخبار عليه تعالى. ألا ترى أنا نخبر اليهود والنصارى بدعوى نبينا عليه السلام النبوة وبكونه صادقاً في دعواه، فيحصل لهم العلم بدعواه للنبوة ولا يحصل لهم العلم بصدقه؟ ولا فرق بينها إلا أن إخبارنا بدعواه خير عن أمر مشاهد لا لبس فيه، وخبرنا عن صدقه ليس بخبر عن أمر مشاهد، فصَحَّ أن الدليل عليه تعالى ليس / إلا أفعاله.

٦٩ و

وكلَّ فعل فإنه يصحَّ أن يُستدلَّ به على فاعلٍ ما. وليس غرضنا أن نثبت صانعاً ما، وإنما غرضنا أن نثبت صانعاً قديماً مخالفاً للجواهر والأعراض، فلا بد من أن نستدلَّ عليه بأفعاله التي لا تصح من القادرين من الأجسام. وهي على ضربين، جواهر وأعراض مخصوصة بالألوان والطعوم والروائح. والاستدلال عليه تعالى بالجواهر أولى من الاستدلال عليه تعالى بغيرها لوجهين، أحدهما أننا متى استدللنا عليه تعالى بالجواهر فبيّنا حدوثها دخل في ضمن ذلك حدوث الأعراض كلّها، فيعلم أنه تعالى صانع للجواهر والأعراض التي لا تصح من القادرين من الأجسام. ومتى استدللنا عليه بالأعراض المخصوصة لم يدخل في ضمن حدوثها حدوث الأجسام، فلا يُعلم أنه تعالى صانع للجواهر. والوجه الثاني أنه لا بد من العلم بحدوث الأجسام في العلم بكمال التوحيد، وهو إذا أردنا أن نعلم أنه لا قديم سواه، فكانت البداية بها في الاستدلال مع كونه أجمع للفوائد أولى. فإذا صحَّ ما ذكرنا فلنشرع في الدلالة على حدوث الجواهر. /

٦٩ ظ باب في الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام

يدلّ على ذلك أن الأجسام لا تسبق جنس الحركات والسكنات المحدثّة، وكل

ما لا يسبق المحدث فهو محدث. قال شيوخنا رحمهم الله: وهذه الدلالة تشتمل على أصليين، أحدهما أن الجسم لا يسبق الحوادث، والثاني أن ما لا يسبق المحدث فهو محدث.

أما الأصل الأول فإنه يشتمل على دعاوي ثلاث، أحداها إثبات الحوادث التي هي جنس الحركات والسكنات، وثانيها أن الجسم لا يتقدمها في الوجود، وثالثها أنها حوادث. والأصل الثاني، وهو أن ما لا يسبق المحدث فهو محدث، فإنه لا يشتمل إلا على نفسه. وينبغي قبل تصحيح هذه الدعاوي أن نبين ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث، لأنه لا يصح إثبات صفة لشيء ولا نفي صفة عنه إلا وقد عقلنا ما تثبت الصفة له وما تُنفي عنه الصفة، ولا بد أيضاً أن يُعقل أولاً الصفة التي نُثبتها أو ننفيها. ولما كان طريقنا إلى إثبات حدوث الجواهر هي الأعراض التي هي الأكوان التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق / والاجتماع ٧٠ ووجب أن نبين ما العرض وما الكون وما الحركة وما السكون وما الافتراق وما الاجتماع، لأنه لا يصح منا التوصل بما لا نعرفه إلى ما نعرفه.

فنقول: الجوهر هو الذي يشغل الحيز وليس له طول ولا عرض ولا عمق، والجسم هو الطويل العريض العميق. والقديم هو الذي لا أول لوجوده، والمحدث هو الذي لوجوده أول. وأما العرض فهو الذي يحدث في الجوهر من غير تجاوز، وهذا الحد مستمر على قول من لا يُثبت عرضاً لا في محل، وهو الصحيح. وحده شيوخنا بأنه الذي يعرض في الوجود وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وإنما قالوا: يعرض في الوجود، لتدخل فيه إرادة القديم وكرهته والفناء، لأنها لا تعرض على الأجسام، بل تحدث عندهم لا في محل. وأما الكون فهو حصول الجوهر في جهة، وأما الحركة فهي زوال الجسم من جهة إلى جهة. فإن قيل: أليس أن الجوهر، لو قلبه الله تعالى في جهته التي هو فيها، فجعل جهته المحاذية للأرض محاذية للسماء وما كان منه محاذياً للسماء محاذياً للأرض، / ولم يُخرجه من تلك الجهة، لكان قد تحرك، وإن لم يُزل عن ٧٠ ظ

جهةً إلى جهة، قيل له: إنه لو صح ما ذكرته لما سمّاه أهل اللغة حركة، لأنهم وضعوا الأسماء للأمور الظاهرة المعلومة باضطرار، والذي ذكرته هو من الأمور الغامضة، فما ينبغي أن يضعوا له اسم الحركة أو السكون. والسكون هو لبث الجسم في جهة. والاجتماع هو تماسّ جوهرين، والافتراق هو حصول جوهرين غير متماسّين. وأما تصحيح الدعاوي التي قدّمناها فنحن نفصلها فصلاً.

فصل في إثبات الأكوان

أما إثباتها فعلموا باضطرار، لأنّ أحداً لا يشكّ في حصول الجسم في جهة ولا في تحرّكه وسكونه. والذي يدلّ على أنها أمور زائدة على الجسم أن تحرك الجسم وسكونه وكونه كائناً تبدل على الجسم، ونفس الجسم لا يتبدّل، فما يتبدل لا بد من أن يكون غيراً لما يتبدل. ولأنّ أحدنا يقدر على تحريك الجسم وتسكينه، ولا يقدر على نفسه، فما يقدر عليه هو غير ما لا يقدر عليه. ولأنّ العقلاء يعلمون أن كون الجسم حجماً طويلاً عريضاً عميقاً ليس هو كونه مازاً في الجهات ولا كونه واقفاً فيها أو كونه مفارقاً لغيره أو مماساً / له، كما يعلمون أن كونه أسود أو أبيض ليس هو كونه حجماً.

٧١ و

فصل

والذي يدلّ على أن الجسم لا يسبق هذه الأمور في الوجود هو أن الجسم لا يمكن تقديره موجوداً إلا حاصلاً في جهة من الجهات الست، إما فوق وإما تحت وإما قدّام وإما خلف وإما في اليمين أو في الشمال، ولا يُعقل باقياً إلا

ماراً في الجهات أو لابتاً في بعضها. ولا يُعقل جسمان إلا وهما متأسان أو غير متأسين، فصح أن الجسم لا يُعقل متقدماً على هذه الأمور. وبطل بما ذكرناه قول أصحاب الهيولى الذين يقولون: إن طينة العالم كانت موجودة لم تزل عارية عن هذه الأحوال، ثم حدثت من بعد فيها الحوادث من حركة وسكون وافتراق واجتماع. ويقال لهم أيضاً: لو جاز كون الطينة عارية من هذه الأمور لجاز أن تمرى من الصورة والشكل. فإن قالوا: إنا لا نتوهم حجماً إلا على صورة، قيل لهم: كما لا يُتوهم ما ذكرتم من دون صورة فكذلك لا يتوهم الحجم إلا على الأحوال التي ذكرناها.

فصل

وأما / الدلالة على أن هذه الأمور محدثة فهي أنه ما من كون ولا حركة ولا سكون إلا ويجوز عليه العدم والانتفاء. والقديم لا يجوز عليه العدم، فهي إذاً ليست بقديمة. فإذا لم تكن قديمة فهي محدثة. وإنما قلنا: إنه يجوز عليها العدم، لأنه ما من جسم ساكن إلا ويجوز أن يزول سكونه بأن يحركه محرك إما بحملته أو بأجزائه، وما من متحرك إلا ويجوز أن يزول من حركة إلى حركة، وكذلك هذا في كل مجتمع ومفترق. ولأن الأجسام فيما تبيتاً إنما صح عليها التنقل في الجهات والوقوف فيها تارة لكونها أجراماً. يبين ذلك أننا متى قدرنا الجسم جرمًا عاريًا عن جميع صفاته المعقولة فإننا نعقل جواز التنقل عليه والوقوف في الجهات، ومتى قدرناه غير حجم لم يُعقل فيه جواز التنقل والوقوف. فعلمنا أن التحيز هو المصحح لهذا الحكم، فكل ما شاركها في كونها أجراماً يجب أن يشاركها في جواز التنقل في الجهات وجواز الوقوف فيها. وإذا كانت هذه صفةً جائزة على الأجسام كلها صح أن تخرج عنها، فصح أن الأكوان يجوز عليها الانتفاء والعدم. وإنما قلنا: إن القديم لا يجوز عليه العدم، لأن القديم يجب

٧٢ و وجوده / لم يزل لا لأمر، وما وجب وجوده في بعض الأحوال لا لأمر لم يختص وجوب وجوده ببعض الأوقات دون بعض، وإذا وجب وجوده في جميع الأوقات، استحال عدمه.

وإنما قلنا: إن القديم واجب الوجود لم يزل، لأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فلا يخلو إما أن يجب وجوده لم يزل، أو يجوز بدلاً من وجوده أن لا يوجد. ولو كان جائز الوجود لم يجز أن يختص بالوجود بدلاً من أن لا يوجد إلا لأمر، وذلك إما مؤثر بطريقة الاختيار، وهو القادر، أو بطريقة الإيجاب. ولا يجوز أن يكون وجود القديم بالفاعل، لأن المعقول من الفاعل هو الذي يجعل الشيء عن عدم، والقديم ليس له حالة عدم. ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه أمراً موجباً، لأن ذلك الأمر لا بد من أن يكون قديماً، فلا يمكن أن يقال: إن وجود القديم حاصل بذلك الشيء، بأولى من أن يقال: إن وجود ذلك الشيء حاصل بالقديم. وفي ذلك التباس العلة بالمعلول.

٧٢ ظ فإن قيل: إن أحد القديمين يكون واجب الوجود بذاته والآخر يكون ممكن الوجود بذاته، وواجب / الوجود هو القديم الأول، فلا تلتبس العلة بالمعلول، قيل له: إنه إذا لم ينفصل أحدهما عن الآخر في وجوب الوجود، وإن كان أحدهما واجب الوجود لغيره، لم يكن لنا طريق إلى العلم بواجب الوجود لذاته منها، وفي ذلك الالتباس الذي ذكرناه. ولأن وجود القديم لو احتاج إلى أمر موجب لاحتاج أيضاً وجود ذلك الأمر إلى أمر آخر، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له. فصحّ أن القديم واجب الوجود لم يزل. وثبت بما ذكرنا أيضاً أنه واجب الوجود لا لأمر، لأن المؤثر في وجوب وجوده إما مختار أو موجب، وقد بطل الأمران بما ذكرنا. وإذا وجب وجوده لا لأمر فليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال، فكان واجباً في كل حال، فاستحال عدمه. والأعراض يجوز عليها العدم، فصحّ أنها محدثة.

فصل

وأما الدلالة على أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث فهي أن المحدث هو ما وُجد بعد العدم، فإذا لم يسبقه في الوجود غيره فقد شاركه في حقيقة الحدث، فلم يصح أن يكون قديماً. وإنما قلنا: إنه يشاركه في حقيقة الحدث، لأنه / إذا لم يسبقه في الوجود فلما أن يكون وُجد معه أو بعده، وكلاهما يُنبىء أنه وجد بعد العدم، فصح أنه شاركه في حقيقة الحدث. ولأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فلو كان هذا قديماً لسبق المحدث، فلما لم يسبقه دلّ على أنه محدث. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، فلا يسبقها الجسم ويكون قديماً، لأنه إنما يلزم أن يكون الجسم محدثاً إذا لم يسبق محدثاً بعينه أو حوادث محصورة، فأما إذا لم يسبق حوادث لا نهاية لها من قبل أولها فلا يلزم منه حدث الجسم، واعلم أن هذه الشبهة اعتمدها أهل الدهر وكل من أثبت الجسم قديماً، نحو الثنوية وأصحاب الطبائع وغيرهم، فلا بد من زيادة اعتناء^١ بحلّها. وقد استدللّ شيوخنا رحمهم الله على إبطال القول بلاثبات حوادث لا أول لها بوجوه، منها ما استدللّ به قاضي القضاة رحمه الله في المغني، فقال: لو كانت الحوادث لا أول لها لكان فيها واحد قديم، فيكون وجوده كوجود الجسم، ومتى قيل: إن فيها قديماً بطل بما بيّنا أنها محدثة. / وحكي أيضاً عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه قال: إنهم مناقضون في اللفظ والمعنى، لأنهم متى قالوا في الحوادث الماضية: إنها محدثة، نقض ذلك قولهم: إنها لا أول لها، وإن قالوا: فيها قديم، أو: إنها قديمة، نقضوا قولهم: إنها حوادث.

واعترض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إن هذا بناء منكم على

أن فيها واحداً وجوده كوجود الجسم في الأول، وهذا إن يَستَموه فقد يَستَم المسألة. قال: وإنما يتناقض قولهم إذا قالوا: إنها يحملها حادثة ومع ذلك لا أول لها، فأما إذا قالوا: إن كل واحد منها' محدث وجاعتها لا أول لها، فليس ذلك بمتناقض. فإن قلتم: إنهم إذا قالوا: إن جاعتها لا أول لها، لم يكن بدّ من أن يعتقدوا أن فيها قديماً، قيل لكم: فيئِنوا ذلك، لأنه يمكن أن يُعتقد أن كل واحد منها محدث ولا يوجد فيها واحد معيّن هو أول لها، فيقال: إنه قديم.

ولقائل أن يقول: إنه يمكن أن يبيّن أنه لا بد لهم من أن يعتقدوا أن فيها واحداً قديماً، إذا اعتقدوا أنه لا أول لها، بأن يقال لهم: أرايتم لو فرضنا هذه الحوادث التي لا يسبقها الجسم / القديم باقية مع الجسم لا تُعَدَم عنه، وإن كانت تحدث شيئاً بعد شيء، أيجب أن تكون قديمة أو يكون فيها قديم؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب ذلك والجسم القديم لم يسبقها، وهي مستمرة الوجود كاستمرار وجود القديم، ولا أول لوجودها كما لا أول لوجود القديم؟ ويقال لهم: أرايتم لو فرضنا الجسم موجباً لهذه الحوادث لذاته لا تتقدم ذاته على ما يوجبه، وفرضناها باقية معه لا يُعَدَم منها شيء، أيجب أن يُعتقد أن فيها قديماً؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: هذا خروج عن المعقول. ألا ترى أننا لو فرضنا قُرْص الشمس قديماً وفرضناه مولداً للنور لا تسبق ذاته على توليده، وفرضنا ما يولده من الأنوار شيئاً بعد شيء باقية معه لا تعدم، فلأننا نجد من أنفسنا أنه لا بد من نور معه، يكون وجوده كوجود القرص، لا يمكننا دفع ذلك عن أنفسنا. ولهذا لما اعتقدت الثنوية في النور أنه قديم لم يمكنهم أن يعتقدوا في بياضه أنه ليس بأزلي كذات النور. وكذلك من قال من الفلاسفة: إن الباري تعالى علّة قديمة، لم يمكنهم أن يعتقدوا / أن

٧٤ ظ

معلوله ليس بقديم، حتى قال بعضهم: إنه جواد، لم يزل معه جوده، ولم يقل: إن جوده محدث، فأوجب لذلك قدم العالم. وإذا وجب فيما فرضناه أن يكون فيها قديم، فكذلك في قولهم: إنها حوادث لا أول لها، لأنه إذا وجب فيها يحدث شيئاً بعد شيء ولا أول له ولا يعدم ما يحدث منها أن يكون فيه قديم، فكذلك فيما يحدث شيئاً بعد شيء إذا لم يكن له أول، وإن كان يعدم بعد وجوده، فصَحَّ بما ذكرنا أنهم مناقضون في المعنى والعبارة.

وللمجيب أن يجيب عن ذلك فيقول: إنَّ الحوادث إذا جاز أن تُعقل شيئاً قبل شيء لا إلى أول، وفُرضت كذلك صحة أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لم يمتنع، إذا قُدِّرَتْ باقية لم يعدم عنها شيء، أن لا يكون فيها قديم وجوده كوجود الجسم، لأنه لا فرق بين أن تكون شيئاً قبل شيء لا إلى أول وتبقى أو تعدم، لأن في كلا الحالين يصح أن يكون وجود مجموعها كوجود القديم، لأنها من حيث لا أول لها يُشبه وجود مجموعها وجود القديم، فلا يجب أن يكون فيها واحد قديم حتى يساوي وجوده وجود القديم. وكذلك إذا / كان ٧٥ و هذا القديم موجباً لها شيئاً فشيئاً لا إلى أول، لم يجب أن يكون فيها قديم أيضاً، لأن مجموعها يصح أن يقارن القديم الموجب، فلا يخلو ذلك الموجب عن الإيجاب في وقت من الأوقات. وليس كذلك إذا كان الموجب شيئاً واحداً وكان الموجب قديماً، لأنه يلزم أن يكون الموجب قديماً، لأنه لو كان محدثاً لم يصح أن يكون موجباً قديماً، لأن القديم يجب أن يسبق المحدث سبقاً أزلياً، فلو سبقه موجب ولم يوجبه بطل كونه موجباً. ولا كذلك الموجبات التي لا أول لها، لأنه يصح أن يقارن وجود مجموعها وجود القديم، فصَحَّ أن لا ينفك عن إيجابها شيئاً فشيئاً، وإن كان كل واحد منها محدثاً، ولا يلزم أن يكون منها قديم.

والاعتراض على هذا الجواب أن يقال: أليس القديم سابقاً على كل واحد من هذه الحوادث سبقاً لا أول له؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: فكيف يصح أن يعتقد العاقل في جملة يسبق كل واحد من أجزائها غيرها، وليس فيها شيء ولا جملة منها إلا ويسبقها غيرها، أن يعتقد فيها أنه لا أول لها ولا يعتقد أن فيها قديماً؟ أرايتم لو / قدّرنا محدثاً تسبق ذاته على ما يُحدّثه أحدث كل واحد منها، أو قدّرنا لكل واحد من آحادها محدثاً قديماً، أيجب في ذلك القادر الواحد الذي أحدث آحادها وسبق كل واحد منها أن يسبق جملتها؟ وهل يجب في القادرين المحدثين لآحادها، وهم بعدد آحادها، أن يسبقوا جملتها أم لا؟ فإن قالوا: لا يجب ذلك، قيل لهم: وكيف لا يجب فيمن يسبق كل واحد منها سبقاً لا أول له أن لا يسبق جملتها؟ ولو جاز هذا لجاز أيضاً أن يقال: إن المحدث لكل واحد منها ليس بمحدث لجملتها، أو يقال: إن المحدثين السابقين لكل واحد منها، وهم مساوون لآحادها في العدد، إنهم غير سابقين لجملتها ولا محدثين لجملتها. فإذا استحال كونهم غير محدثين لجملتها فكذلك القول بأنهم غير سابقين لجملتها. فصح أنه لا يمكن أن يُعتقد في القديم السابق على كل واحد من آحاد الجملة أنه لم يسبق جملتها إلا أن يعتقد أنها قديمة أو فيها قديم، وأن من قال: إنها حوادث ولا أول لها، وإن الجسم القديم لم يسبقها في الوجود، مناقض في المعنى والعبارة.

٧٦ و

واستدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله / لذلك فقال: إن كونها حوادث ولا أول لها محال. يبين ذلك أن كونها حوادث يقتضي تقدم العدم على كل واحد منها تقدماً لا أول له، وكل واحد منها مشارك للآخر في هذا الحكم، أعني أن يتقدمه عدمه تقدماً أزلياً. وكونها لا أول لها يقتضي أنه لم يتقطع وجودها من قبل أولها. ومتى كان الجسم قديماً عند المخالف، لزم أن لا يتقدم الجسم القديم وجودها كما لا يتقدم عدمها. ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ولا يتقدم

ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور سبقاً أزلياً، لأنه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكماً واحداً، وهذا محال. فإن قيل: إنما تتم دلالتكم هذه إذا يثبت أن العدم إذا تقدم كل واحد منها فقد تقدم جملتها، فحينئذ يبين أنه لا يجوز أن لا يكون لجملتها أول، قيل له: إنا متى بينا ذلك تبين أنه لا بد من أن يكون لجملتها أول، ومتى لم نبين ذلك بهذا الوجه وبيناه بالوجه الثاني الذي فرضناه صح أيضاً، لأننا كما نعلم أنه يستحيل أن يتقدم العدم جميعها ولا يتقدم جميعها فكذلك نعلم استحالة كون الشيء الواحد / غير منفك من أمور وغير منفك عما يسبق على كل واحد منها سبقاً أزلياً.

واستدل شيوخنا رحمهم الله لذلك أيضاً فقالوا: إن الحادث يحتاج إلى محدث قادر، ومن حق القادر أن يتقدم فعله. فهذه الحوادث التي فرضها الخصم لا بد أن يتقدمها فاعلها، وما تقدمه غيره لا يكون إلا متناهياً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الفاعل متقدماً على كل واحد منها ولا يكون متقدماً لجملتها لأنه لا أول لجملتها، قيل له: إذا كانت جملتها حوادث فلا بد من حلولها بالفاعل، وصارت الجملة كحادث واحد في وجوب تقدم الفاعل عليها. فإن قيل: قولكم: إن جملتها حوادث، يقتضي أنها متناهية، وهي عندنا غير متناهية، فمتنع من هذه العبارة ويسقط ما ألزمتوه على هذه العبارة، قيل له: إنا لم نلزم ما ذكرناه على عبارة فيصح ما قلته، وإنما ألزمتنا ذلك على المعنى، لأننا نقول للخصم: إنا عينا بقولنا: إن جملتها حوادث، أي ما قدرته وتوهمته من هذه الأمور، ولا بد من أن تكون مستندة إلى الفاعل، إذ لا يجوز أن تحدث بنفسها. وإذا كان ما / توهمت حاصلاً بالقادر ثبت تقدم القادر لها، فلم يصح أن تكون غير متناهية.

فإن قيل: ألسم تقولون: إن القديم تعالى يصح منه الفعل في كل وقت لا إلى أول؟ فقدروا حدوث الفعل بدلاً من صحته لا إلى أول، فكما تقولون:

يصح أن يُحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا^١ إلى أول، فقولوا: إنه يحدث أفعالاً وقتاً قبل وقت لا إلى أول. ومتى جُوزتم ذلك لم يجب أن يكون سابقاً على حدوث الأفعال شيئاً قبل شيء لا إلى أول، كما أنه لا يسبق على صحة الأفعال منه وقتاً قبل وقت لا إلى أول، قيل له: إن صحة الفعل من القادر يراد بها تمكنه من إيجادها على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه. والصحة على هذا المعنى ليس يسبق كونه تعالى قادراً عليها، بل هو متمكن من إيجاد الفعل لم يزل على الوجه الذي يصح في نفسه. وليس كذلك حدوث الفعل من القادر، لأنه لا بد من أن يسبق كونه قادراً عليه، فاستحال أن يحدث منه تعالى حوادث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، لأنه لا بد من أن يتقدم كونه قادراً على مجموعها، لأن المجموع حادث منه، فهو كحادث واحد على ما تقدم. وما / تقدمه غيره لا بد من أن يكون متناهياً

٧٧ ظ

والاقتصار على هذا القدر إنما يصح على قول شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لأنهم يقولون: إن الحدوث هو علّة في الحاجة إلى قادر مختار، فكل حادث لا بد من أن يكون محتاجاً إلى قادر، والقادر لا بد من أن يكون سابقاً على مقدوره. فأما من لا يقول بذلك فلا بد من أن يرتب هذه الدلالة على قوله هكذا: الأكوان الماضية هي محدثة. والمحدث لا بد له من محدث، ومحدثها إما أن يكون موجباً أو مختاراً. فإن كان موجباً فلما أن يكون قديماً أو محدثاً، وإن كان محدثاً، فلما أن يكون واحداً أو عدداً متناهياً أو عدداً لا نهاية له. فإذا بطل الموجب بأقسامه لم يبق إلا أن يكون مختاراً. والمختار لا بد أن يكون سابقاً على ما يحدثه، فلا بد أن تكون الأكوان الحادثة متناهية من قبل أولها. وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون موجباً قديماً، لأنه لا يخلو من أن يوجب^٢ ما يوجب متقدماً عليه أو يوجب في حاله، والأول يقتضي أن تكون هذه

٧٨ و الحوادث متناهية من قبل / أولها، لأن ذلك القديم يجب أن يتقدم جميعها كما يجب مثله في القادر المحدث. وإن كان موجبا في حاله لم يخل إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. فإن كان واحداً، أدى إلى أن يوجب المتضادات في حالة واحدة، لأنه ليس بأن يوجب البعض أولى من البعض، أو أن لا يوجب شيئاً منها. وإن كان الموجب القديم أكثر من واحد، نحو أن يكون بعدد أكوان الأجسام في الجهات، أدى إلى أن لا يمكن إخراج جسم من جهته، فإن خرج منها بقاهر وجب أن يعود إلى جهته إذا انقضى قهر القاهر، لأن موجبه حاصل ثابت. ولأن تلك القدماء إن كانت موجودة لا في الأجسام لم يكن بعضها بالإيجاب أولى من بعض، وفي ذلك حصول الأجسام كلها في الجهات كلها، أو تكافؤ في إيجاب تلك الموجبات، فلا يحصل جسم في جهة ما، وفي ذلك خروجها من الجهات كلها. وإن كانت موجودة في الأجسام لزم ما ألزمناه في القديم الواحد. فإن قيل: ما أنكرتم أن تتقل تلك الأشياء القديمة في الأجسام، فلا يلزم ما / قلتم؟ قيل له: إنا سنبين فيما بعد بطلان القول بالانتقال والكون والظهور، إن شاء الله تعالى.

وإن كان الموجب محدثاً فإن كان واحداً لزم فيه ما ألزمناه في القديم الموجب. ولأنه لا يجوز أن يكون الموجب الواحد مع حدوثه موجبا لحدوث ما لا أول له من الأكوان. وإن كان عدداً متناهياً لزم فيه ما ألزمناه في الواحد المحدث. وإن كان لا نهاية لعددها وقيل: إن بعضها يولد بعضاً لا إلى أول، بطل بأنه يجب أن لا يقف تحريك الجسم ولا تسكينه بدواعينا، وأن يتعذر علينا تحريك الخفيف بأن يولد ذلك الكون تسكينه في الوقت الذي نريد تحريكه، وأن يصح من الضعيف تحريك الجبل بأن يوافق إرادته تحريكه توليد ذلك الكون ما يوجب تحريكه. وكذا يلزم مثل ذلك إذا قال: إنها موجودة في المحال، وإن

بعضها يولد بعضاً. فصح أنه لا بد من فاعل محدث للأكوان تنتهي عنده، وفي ذلك كونها متناهية من قبل أولها.

فإن قيل: إن دليلكم هذا إنما يدلّ على أن أكوان الأجسام متناهية من قبل أولها، ولا يدلّ على أنه لا يجوز حدوث / حوادث غير الأكوان لا أول لها ٧٩ و
بموجب قديم يوجب في حاله يوجبها شيئاً قبل شيء لا إلى أول، قيل له: إن غرضنا أن نُثبت حدوث الأجسام، فإذا تمّ لنا هذا الغرض دخل في ضمنه أن ما في الأجسام من الأعراض متناوٍ والذي ذكرته نبطله بأن لا طريق إلى العلم بما قدرته، فيجب نفيه على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله. فبطل القول بإثبات حوادث لا أول لها، وثبت أن الجسم محدث، لأنه لا يسبق الحوادث، وبطل قول أصحاب الهوى وقول الثنية وقول أهل الدهر وقول كل من أثبت جرماً قديماً، وبطل قول من يثبت حوادث لا أول لها وقول من أثبت طبائع لا أول لها، وقول المشبهة الذين اعتقدوا أن الله جسم وأنه قديم.

فصل

فإن قيل: إذا علمتم أن الأكوان المحدثّة لها أول وأن الجسم لم يسبقها فعلمتم أنه محدث، أفقولون: إن علمكم بأن الجسم محدث هو علم ضروري، أو مكتسب؟ فإن كان ضرورياً فلا حاجة إلى ذكر الدلالة على أن ما لا يسبق المحدث فهو / محدث. وإن كان مكتسباً فجوزوا دخول الشبهة فيه حتى يصحّ من العاقل أن ٧٩ ظ
يعلم أن الشيء لم يتقدّم المحدثات ولا يعلم أنه محدث، وهذا بعيد، قيل له: إن العلم بأن ما لم يسبق محدثاً واحداً أو محدثات محصورة فهو محدث هو علم ضروري في الجملة. فإذا علمنا بالنظر في الدلائل أن الجسم لم يسبق حوادث محصورة علمنا باكتساب أنه محدث، وأدخلناه في جملة ما علمناه ضرورة. فعلمنا، والحال هذه، بأن الجسم محدث هو علم مكتسب، لأنه مترتب على

علوم مكتسبة قبلها، نحو علمنا بأن الأكوان محدثة وأن لها أولاً وأن الجسم لا يسبقها. وكل علم يترتب على علوم مكتسبة قبله^١ فهو علم مكتسب. وأما قول السائل: فجوزوا أن لا يعقل العاقل هذا بأن يدخل على نفسه الشبهة فيه، وإن علم المقدمات التي قبل هذا العلم، فيقال له: إنما يجوز ذلك إذا أدخل الشبهة على نفسه في بعض مقدمات هذا العلم، نحو أن يشتبه عليه العلم بأن الأكوان لها أول، فيجوز أن لا أول لها، أو يشتبه عليه / أن الجسم لم يسبقها فجوز أن يسبقها، فلا يعلم، والحال هذه، بأن الجسم محدث. فأما ما دام عالماً بهذه المقدمات ولم يختل عنده شيء منها، فلا بد من أن يعلم أن الجسم محدث. وكل علم مكتسب لا يمكنه دفعه عن نفسه إذا كانت مقدماته سليمة.

فإن قيل: فإذا علمت أن الجسم محدث إذا لم يسبق الحوادث المحصورة، أفتقولون بأن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، أو تقولون: إن العلم بأنه محدث هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث؟ فإن قلتم: إن العلم بأنه لم يسبق الحوادث هو علم بحدوث الجسم، قيل لكم: فلماذا تكلمتم بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث في فصل آخر، وهو أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث، وقلتم: إن العلم بحدوث الجسم يتفرع على أربع دعاوى، وقلتم: إن الدعوى الرابعة هو أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث؟ وإن قلتم: إن العلم بحدوث الجسم هو غير العلم بأنه لم يسبق الحوادث، قيل لكم: أليس العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة هو علم بأنه لم يكن قبلها وكان إما معها أو بعدها، فهل / هذا إلا علم بأنه لم يكن موجوداً ثم وُجد؟ وهذا هو العلم بأنه محدث، قيل له: ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط بالتكليف أننا تكلمنا في هذا الفصل، وهو أن الجسم محدث إذا لم يسبق الحوادث، بعد الفصل بأن الجسم لم يسبق الحوادث، لأنه يجوز أن يشتبه على المستدل، فيجوز

أن الحوادث لا أول لها، فلا يجب أن يكون الجسم محدثاً، وإن لم يسبقها. وهذا الذي ذكره يقتضي أن العلم بأن الجسم إذا لم يتقدّم حوادث محصورة فهو محدث علمٌ بحدوث الأجسام، وأنه لا يجب بعد ذلك الكلام في أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث.

وحكى عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله في مسألة أملاها في تعلق الدليل بالمطلوب، فقال: سألتُ قاضي القضاة رحمه الله عن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث المحصورة، هل هو علم بحدوث الجسم؟ فقال: إنا إنما نعلم أن الجوهر لا ينفك من الأعراض، فنعلم باضطراب حاله كحاله في قدم أو حدوث، فإذا علمنا أن الأعراض محدثة علمنا أن حاله كحاله في الحدث. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل / أن يقول: ليس هذا بجواب عن الاعتراض على قولكم: إن العلم بأن الشيء محدث ليس بغير العلم بأنه لم يسبق الحوادث. وأيضاً، فقولنا: إن الجوهر لا ينفك من الأعراض، لا يعطينا أن حكمه حكمها في القدم، لأن ذلك إنما يمنع من أن ينفرد الجوهر من الأعراض ولا يمنع من انفراد العرض من الجوهر، فلا يمنع ذلك من كون العرض قديماً من دون الجوهر. وأيضاً، فإن علمنا بأن الجوهر لا ينفك من الأعراض يتضمن العلم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجواهر معدوم، أو هو علم بأن الأعراض، إذا كانت معدومة، فالجواهر معدوم. فإذا علمنا أن الأعراض محدثة فقد علمنا عدمها من قبل، فعلمنا بذلك عدم الجواهر التي لا تنفك منها، فلا معنى لقولكم: إنا متى علمنا أن الجوهر لا ينفك من الأعراض المحدثه علمنا أن حكمه كحكمها في الحدث، لأن هذا يفيد أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وقد بينّا أن العلم بأحدهما هو علم بالآخر أو يتضمن العلم بالآخر. وأيضاً، فإن كان الأمر على ما قلناه فيجب أن يكون دليل حدوث الجوهر مبيّناً على أربع دعاوى^١، إثبات

و ٨١

الأعراض، وأنها محدثة، وأن لها أولاً، / وأن الجسم لا ينفك عنها، ولا يكون
 في الدعاوي أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث. والسؤال إنما توجه عليكم في
 أن هذه الدعاوي لا بد منها، فتي أسقطتموها فقد سلمتم للسائل ما أَراده.
 وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد وقع في استدالات المنطقيين ما هو
 استدلال بالشيء على نفسه، وكذلك في استدالات المتكلمين. أما في كلام
 المنطقيين فنثال قولهم: إن الإنسان جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة، وكل
 ما هذا سبيله فهو حيّ، فالإنسان إذاً حي. فإذا قيل لهم: إذا كان معنى الحي
 هو أنه جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة فقد استدلتهم بالشيء على نفسه،
 اللهم إلا أن يكون غرضكم بهذا الاستدلال هو أن ما هذا حاله يسمّى حيّاً،
 وهذا غير صحيح لأن البرهان لا يركّب لأجل الأسماء. قالوا: ليس باستدلال
 بالشيء على نفسه، وإنما هو يوصل بأمر مفردة إلى جملة مركّبة، كأننا لما
 علمنا بأن هذا الشيء جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة علمنا أنه حي، إذ
 الحي هو جملة هذه الأمور. فيقال: إن الحي ليس بشيء غير هذه الأمور التي
 ذكرتموها مفردة، فيطلب / العلم به ويقال: إنما يُتوصل بهذه الأمور إليه، فبطل
 قولكم: إن هذا ليس باستدلال بالشيء على نفسه.

٨٢ و

وأما في كلام المتكلمين فن ذلك ما تقدم من أن الجسم لم يسبق الحوادث
 المحصورة، وكل ما هذا حاله فهو محدث. قال: ونحن نورد دلالة حدوث
 الجواهر على وجوه، منها أن الجوهر لم يسبق الأعراض المحصورة المحدثّة، وما لم
 يسبق ما هذا حاله فهو محدث. وإذا قيل لنا: فقد دخلتم فيها عتبم، قلنا: إنّنا لم
 نورد ذلك على أن العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، وإنما أردنا به أن ما كان
 كذلك فهو معنى المحدث، وقد يُراد بهذا الكلام ما ذكرناه. ألا ترى أنه يصح
 أن يقال: الكائن في السوق كائن في موضع البيع والثبّر، ويراد بذلك أن
 المعقول من قولنا: سوق، أنه موضع البيع والشرى، وليس يراد بذلك أن أحدهما
 صفة تتبع الآخر؟ وقد يقول الإنسان: ما كان جسماً فهو محدث، على معنى أن

الحدوث معنى غير الجسميّة. فإذا صحّ أن يراد بهذا الكلام كلا هذين المعنيين، فتحن نريد به الأول دون الثاني، / فقد سلّمنا مما عبتا على غيرنا. ٨٢ ظ
ولذلك متى سئلنا بيان ذلك لم نعمل أكثر من أن نقول: إن معنى قولنا: إن الشيء لم يسبق الحوادث المحصورة، هو أنه لم يوجد قبلها. فإذا كان الجسم موجوداً الآن، ولم يوجد قبلها، فقد عُلِمَ أنه إنما وُجِدَ معها أو بعدها، فهو إذاً موجود بعد أن لم يكن موجوداً، وهذا هو حقيقة المحدث.

وقد قال شيخنا رحمهم الله: إن ما لم يسبق المحدث فقد شاركه في حقيقة الحدوث، وما شارك الشيء في حقيقة الصفة فقد شاركه فيها. فتوصلوا بإثبات حقيقة الصفة وحدّها إلى إثباتها. وينبغي أن يكون الأمر على ما قلناه لأن ذلك استدلال بأمر معلوم على أمر آخر غير معلوم. فإذا صحّ ذلك استدللنا على حدوث الجوهر^٢ وقلنا: الدليل على ذلك أنه لم يسبق الأكوان المحدث، وما هذا حاله فهو محدث. فإذا سئلنا الدلالة على أن الجوهر لم يسبق الأكوان المحدث قلنا: هذا سؤال عن شيئين، أحدهما أن الجسم لم يسبق الأكوان، والآخر أنها محدثة. أما الأول فمعلوم بالاضطرار، لأننا نغني بالأكوان حصول الجوهر في الحاذأة، ومعلوم بالاضطرار / استحالة خلو الجوهر من أن يكون في جهة. وأما ٨٣ والدلالة على أن الأكوان محدثة فهي ما تقدمت من جواز انتفاؤها. ومتى جرى الأمر هكذا كانت دلالة حدوث الأجسام مرتبة على مقدمتين على ما بيناه. ووجه آخر في ترتيب دلالة حدوث الجسم، وهو أن نقول: الجوهر لم يسبق الأحوال المحدثّة التي لها أول، وكل ما هذه سبيله فهو محدث. وهذا الذي ذكرناه ثانياً يدلّ على أنه أراد بالترتيب الأول أن حدوث الجسم يُعلم بالمقدمتين اللتين ذكرهما من أن الجسم لم يسبق الأكوان، والثانية أنها محدثة، تكفيان في العلم بحدوث الجسم. ثم إذا سئلنا عن أن للأكوان أولاً، قلنا: هذه شبهة

عرضت، فتجيب عنها، لا أن ذلك مقدّمة ثالثة. والذي ذكرناه ثانياً من ترتيب الدلالة يقتضي أنه جعل قوله: إن للأكوان أولاً، مقدمة ثالثة.

وقال: ووجه آخر في ترتيب الدلالة وهو قياس شرطي، وهو هكذا: إن كان للأكوان كلّها حال عدم من قبل، فللجوهر حال عدم من قبل على أن للأكوان حال عدم من قبل، وللجوهر ذلك أيضاً. فإذا ثبت / أن الجوهر كان معدوماً من قبل، وقد ثبت وجوده الآن، فهو محدث. أما وجوده الآن فمعلوم بالاضطرار، وأما عدمه من قبل فهذا الذي استدللنا عليه. وإذا بان حدوث الأكوان، وأنّ لها أولاً، وأن الجوهر يستحيل أن يخلو منها، صحّت الأدلة.

فصل

وأما شيوختنا أصحاب أبي هاشم فلنهم قالوا: إن طريقة الأحوال، وإن كان موصلاً إلى العلم بحدوث الأجسام، إلا أن الاستدلال عليه بالمعاني المحدثة أولى. وسنبين ترجيحهم لطريقة المعاني على طريقة الأحوال بعد أن نبين استدلالهم بالمعاني على حدوث الجسم.

قالوا: الدليل على حدوث الجسم أنه لا يسبق المعاني المحدثة في الوجود، وهي الأكوان، وما لا يسبق المحدث فهو محدث. وقسموا هذه الدلالة إلى أربع دعاوى كما تقدّم في طريقة الأحوال. قالوا: ونعني بالمعاني التي ترجع إليها الحركة والسكون والافتراق والاجتماع والمجاورة والقرب والبعد، فالكون معنيّ يحصل به الجوهر في جهة دون جهة. فإذا كان ذلك المعنى حادثاً عقيب ضده بلا فصل

سُمّي حركة، وإذا أوجب حصول الجوهر في جهة أكثر من وقت واحد سُمّي / سكوناً، وإذا أوجب كونه مباعداً لغيره سُمّي افتراقاً، وإذا أوجب كونه

مماساً لغيره سَمَي اجتماعاً ومجاورةً. فلن قُرْب قطع المسافة^١ بين المفارقَيْن سَمَي ذلك الافتراق قريباً، وإن بُعد قطع المسافة سَمَي بُعْداً.

باب في إثبات هذه الأكوان

قالوا: الدليل على إثباتها أننا نجد الجسم متحركاً يمتنع مع جواز أن يتحرك يسرة والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر مخصّص. قالوا: ونعني بقولنا: والحال واحدة، أن المصحح لتحركه إلى يمتنع وإلى يسرة واحد، وهو كون الجسم متحيّزاً، ونعني بالشرط وجود الجسم. وهذه الدلالة مبنية على أنه يتجدّد للجسم بكونه متحركاً يمتنع حال وصفة مع جواز أن يثبت له ضدها، وهو تحركه يسرة، والحال واحدة، فلا بد من أمر. وربما يوردون هذه الدلالة على وجه آخر، حكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن قاضي القضاة رحمه الله أنه ذكر في الدرس أنه يكتفي في تعليل حصول الجوهر في المحاذاة أن يقال: إنه يثبت له بذلك مفارقة كان يجوز أن لا تثبت له والشرط واحد، سواء علم أن تلك حالة أو ليست^٢ بحالة، / أو هي متجددة أو غير متجددة. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا هو الصحيح لأن الجواز يحوج إلى أمر يترجّع به أحد الحالين، حكماً كان ذلك أو حالاً. وإذا صحّ ذلك قلنا في الاستدلال: إن الجسم قد اختصّ بمحاذاة وكان يجوز أن لا يختص بها والحال واحدة، فلا بد من أمر. فلن قبل على الطريقة الأولى: ولمّ قلتم: إنه يتحرك إلى يمتنع مع جواز تحركه إلى يسرة؟ قيل لهم: إن العلم بذلك ضروري. فلن قيل: ولم قلتم: إن المصحح لذلك واحد؟ قيل له: لأننا متى قدرنا الجسم متعرياً عن أحواله المعقولة إلا عن كونه متحيّزاً، فلنا نجد من أنفسنا أنه يجوز أن يتحرك يمتنع بدلاً من يسرة،

٨٤ ظ

ومتى قدرناه غير متحيّز لم يُعقل ذلك. فعلمنا أن المصحّح لذلك واحد، وعلمنا أنه كون الجسم متحيّزاً. وإذا ثبت هذا في جسم ثبت في كل جسم، لأن الأجسام لا تختلف فيما يجوز عليها لتحيزها. وأما أن وجود الجسم في الجهتين واحد فهو ظاهر، فعلمنا أن الشرط أيضاً واحد.

فإن قيل: ولم قلّم: إنه لا بد من أمر مخصّص؟ قيل له: العلم بذلك ضروري. وربما قالوا: إن ذلك يُعلم / بتأمّل يسير. واستدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله لذلك في كتاب التصفّح، فقال: إنا إذا علمنا جواز تحرك الجسم إلى يمين وإلى يسرة على سواء فلو اختص بيمينه دون يسرة لا لأمر مخصّص، لبطل علمنا بأن جواز تحركه إليهما هو على سواء. فإن قيل: ولم قلّم ذلك؟ قيل له: لأنه، إن كان يحصل في الثاني في أحد الجهتين لنفسه لا لأمر، فهو بكونه في تلك الجهة أولى من كونه في الجهة الأخرى، وذلك ينقض جواز كونه في كل واحدة منها في الثاني على سواء. فإن قيل: ومن أين أن ذلك الأمر معنى؟ قيل له: إنه لا بد من أمر مخصّص، فإذا لم يجوز أن يكون ذلك الأمر هو ذات الجسم وصفاته لأنه كان يجب أن يكون في الجهات كلّها أو لا يكون في جهة أصلاً، إذ لا اختصاص له ببعض الجهات دون بعض، فلا بد من غير، وذلك الغير لا بد من أن يكون له من الاختصاص بذلك الجسم وبتلك الجهة ما ليس له مع غيره من الأجسام والجهات ليكون بزيادة كون ذلك الجسم في تلك الجهة أولى من غيره من الأجسام وغيرها من الجهات، فلا يجوز إلا أن يكون وجوده معنى فيه أو غدمه عنه أو كون الفاعل / جاعلاً له كذلك، إذ لا يصح في غير ذلك الاختصاص الذي ذكرناه.

٨٥ ظ

وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون في جهة لعدم معنى عنه، لأنه في حال عدمه يزول اختصاصه بذلك الجسم وتلك الجهة، فلم صار بأن يكون يمينه أولى من أن يكون يسرة؟ ولأن عدم المعنى عنه لا يكون إلا بعد وجوده فيه، ففي حال وجوده، هل كان ذلك الجسم في جهة أم لا؟ إن قال: لا، فقد أحال. وإن قال: نعم،

فقد أثبت المعنى وأثبتته موجباً لكون الجسم في جهة. وإن قال: ذلك المعنى قديم، فستين أن القديم لا يجوز عليه العدم. فإن قيل: هلاً أبطلتم أن يكون المخصص للجسم بالجهة هو عدم معنى على الإطلاق قبل أن تبطلوا أن يكون المخصص له بالجهة هو عدم المعنى عنه؟ قيل له: إنا أبطلنا ذلك حين بينّا أن ما لا اختصاص به بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة لا يجوز أن يكون مخصصاً للجسم المعين بجهة معينة، وعدم المعنى عنه على الإطلاق هذا حاله.

فإن قيل: إنا ثبت الحركة معنى وثبتته موجباً لتحرك الجسم، ونفي السكون ونقول: إن الجسم كان لم يزل ساكناً ثم تحرك لوجود الحركة، ويسكن بعد التحرك لانقطاع الحركة عنه، وكذلك ثبت الاجتماع معنى ونفي الاقتراق، ونقول: إن الأجسام / كانت لم تزل مفترقة ثم اجتمعت لوجود الاجتماع، قيل له: إن هذا القول يطل بما قدّمناه من أن في حال عدم المعنى يزول اختصاصه بالجسم والجهة، فلم صار الجسم بأن يسكن بمنّة لعدم الحركة، لأن انقطاعها هو عدمها، أولى من أن يسكن يسرة؟ ولم صار بأن يفارق غيره من الأجسام لعدم الاجتماع قدراً أولى من قدر؟ ولأن عدم الحركة لو أوجب كون الجسم ساكناً، وفي حال عدمها يصح أن يوجد فيه حركة أخرى، فيلزم أن يكون الجسم ساكناً متحركاً في حال واحدة، لأنه حصل ما يوجب سكونه، وهو عدم هذه الحركة، وما يوجب تحركه، وهو وجود الحركة الأخرى.

فإن قيل: إنا نغني بقولنا، إن الجسم يسكن لعدم الحركة، هو أن الجسم إذا انتقل عن مكانه وتحرك في سمت مخصوص، ثم انتهت حركته وانقطعت عند مكان ما، فإن الجسم يكون بحصوله في ذلك السمت أولى من سمت آخر، لأن الحركة كانت في ذلك السمت، ويكون الجسم بالكون في المكان / الذي انقطعت فيه الحركة أولى من سائر الأماكن، قيل له: إن الحركة عندنا هو

٨٦ و

٨٦ ظ

الكون الموجب لكونه كائناً في المكان الثاني عقيب الأول، وليس بين هذين المكانين مدى، فيقال: إن الحركة حصلت فيه وانقطعت عنه عند المكان الثاني. وكلام هذا القائل إنما يتم على قول من يقول: إن الحركة تحصل بين المكانين. ولأن الحركة إذا انقطعت عن الجسم عند حصوله في المكان الأخير ولم ينتقل عنه، فقد حصل فيه معنى به كان في ذلك المكان، كما حصل فيه معنى به كان في المتوسط، وإنما افترق المكانان لأنه انتقل من المتوسط ولم ينتقل من الأخير، فصَحَّ أن المخصص للجسم بالجهة هو وجود معنى.

فإن قيل: ومن أين أن الفاعل لا يجعل الجسم كائناً بمنة دون يسرة؟ قيل له: إنا لا ننكر ذلك إذا أُريدَ أنه يوجد فيه معنى به يكون بمنة دون يسرة. فإن قيل: ما أنكرتم أن يجعله بمنة دون يسرة من دون أن يوجد فيه معنى؟ قيل له: لأنه لو قدر على أن يجعله كائناً بمنة أو يسرة ابتداءً من دون أن يوجد فيه معنى لوجب أن يقدر على ذات الجسم، ولوجب أن يقدر على أن يجعل الجسم على كل صفة يكون عليها بالفاعلين، نحو أن يجعله أسود وأبيض، أو يجعله حياً قادراً. وإنما قلنا: إن القدرة على ذلك تلزم عليه القدرة على ذات الجسم / وتلزم عليه القدرة على أن يجعله على كل الصفات التي يثبت عليها بالفاعلين، وهو أن الكلام لما كان مقدوراً للقادر متاً، وكل من قدر على أن يجعل الكلام على صفة من الصفات نحو أن يجعله خبيراً أو أمراً فإنه يجب أن يقدر على ذاته. ولهذا لما لم نقدر على كلام غيرنا لم نقدر على أن نجعله خبيراً، ولا علة في ذلك إلا أننا قدرنا على ذات الكلام، فلذلك قدرنا على أن نجعله على صفة، لأن هذا الحكم يثبت بثبوت هذه العلة ويتني بانتفاها. وكذلك لما قدرنا علياً أن نجعل كلامنا خبيراً عن زيد بن عبد الله قدرنا على أن نجعله خبيراً عن غيره من الزيديين. ولا علة في قدرتنا على جعل الكلام على جميع الصفات التي يكون عليها بالفاعل إلا قدرتنا على أن نجعله على صفة، لأننا لما قدرنا على جعله على صفة فقد صار مقدورنا، ومن حق مقدور القادر أن يقدر على تصرفه بجميع

الصفات التي يكون عليها بالفاعل، ويخرج من ذلك الصفات التي ليست بالفاعل.

فإن قيل: إنكم إذا قلتم: إنه يقدر على أن يجعل الجسم بمنة أو يسره لمعنى لزمكم أن يقدر على أن يجعله / على سائر الصفات لمعانٍ، وإذا جاز عندكم أن يقدر على معنى دون معنى جاز عندنا أيضاً أن يقدر على صفة دون صفة، قيل له: إن القدرة على معنى دون معنى صحيحٌ ويُعلم باضطرارٍ، ولهذا نعلم أننا نقدر على كلامنا ولا نقدر على كلام غيرنا. وليس كذلك الشيء الواحد، فإن من قدر على أن يجعله على صفةٍ يجب أن يقدر على تصرفه بجميع صفاته كما يبناه في الكلام.

وقد سألوا أنفسهم فقالوا: فإن قال قائل من نفاة الأعراض: لا نسلم أن الصوت ذات ولا يصحّ لكم بناء الدلالة عليه، وأجابوا عن ذلك بوجهين، أحدهما أننا لو لم ندل على ذلك لكان لنا أن نقول: إن الصوت لو كان صفة للجسم لكان من يقدر على تجديد هذه الصفة يقدر على تجديد حكم له، ومن لا يقدر على تجديدها لا يقدر على تجديد حكم له. والعلّة في ذلك أنه [من] قدر على تجديد الأصل فقدر على تجديد الفرع، فيجب مثله في الجسم. والثاني أنهم دلّوا على أن الصوت ذات، فقالوا: لو لم يكن الصوت ذاتاً وعرضاً لكان إما جسماً أو صفة للجسم. ولو كان جسماً لقدرنا على الأجسام / لأننا نقدر على الصوت، ولصحّ عليه البقاء، فكان يجب دوام إدراكنا له، ولكانت الأجسام مدرّكة بحاسة السمع. ولو كان صفة للجسم لم يخلُ إما أن تكون صفة ذاتٍ له أو صفة له بالفاعل، والأول يقتضي أن يشترك فيه جميع الأجسام، وكان ينبغي أن لا يقف بحسب أحوالنا، والثاني يقتضي أن لا يُدرَك عليه الجسم، لأن الصفات التي تثبت بالفاعل لا يدرك عليها الشيء

٨٧ ظ

٨٨ و

على ما سنبينه. وإذا ثبت أن الصوت ذات صحّ بناء الدلالة عليه.

وأيضاً، فالقادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل، وهما سواء في صفة تحريكهما، وحالة القادر على تحريكها واحدة. فلو لم يقدر إلا على تحريكه فقط فلم تعذر عليه تحريك الثقيل دون الخفيف، أو شقّ عليه تحريكه دون الخفيف، لولا أنه يقدر على معانٍ تكثر وتقلّ، فيحتاج في تحريك الثقيل إلى معانٍ كثيرة لا يقدر عليها إلا القويّ دون الضعيف، أو يحتاج إلى استفراغ قدره في تحريك الثقيل، فلذلك شقّ عليه تحريكه دون الخفيف؟ ولولا أن القادر يقدر بمعانٍ تكثر وتقلّ، فإذا كثرت قدر على إيجاد معانٍ كثيرة، / وإذا قلت لم يقدر ٨٨ ظ عليها؟ فإن قال قائل: أقول بكثرة الصفات كقولكم بكثرة المعاني، قيل له: إن كثرة الصفات لا تُعلم ما لم تُبين على كثرة المعاني، وكثرة المعاني يمكن أن تعلم، وإن لم تُبين على كثرة الصفات. ألا ترى أنه لا يمكن أن نعلم أن كون الواحد ممّا عالمًا متزايدٌ بالشيء الواحد إلا بإثبات العلوم وتزايدها في قلبه^٢ بين الأسود الحالك وغير الحالك؟ وهذا الفصل راجع إلى كثرة المعاني، وإن لم يبين على كثرة الصفات.

وما استدّلوا به على أن كون الجسم كائناً ليس بالفاعل أن قالوا: هذه صفة يصح فيها التزايد، وكلّ صفة يصح فيها التزايد فليست^٣ بالفاعل. قالوا: وإنما قلنا: إنه يصح فيها التزايد، لأن القويّ إذا وضع يده على جسم واستفزع وسعه في تسكينه لم يمكن الضعيف تحريكه، ومتى لم يستفزع جهده في ذلك أمكنه تحريكه، فعلمنا أنه دام في الأول أزيد مما دام في الثاني. وأيضاً، فلو التصق جزء بكفّي قادرين فجذب أحدهما في حال ما دفعه الآخر لتحرك ذلك الجزء بينهما، وليس يجوز أن يكون ما فعله أحدهما من تحريكه هو الذي فعله الآخر لأنه لا يصح مقدور بين قادرين، / فنعلم^٤ أن تحركه قد ازداد. قالوا: وإنما ٨٩ و

١. إيجاد: اتحاد (كأنه اتحاد) ٢. قلبه: ملته ٣. فليست: فليس ٤. فنعلم: نعلم

قلنا: إن ما يكون بالفاعل لا يصح فيه التزايد، لأن الفاعل مؤثر كالعلة، ثم العلة لا تؤثر في أكثر من صفة واحدة، فكذلك الفاعل. وأيضاً، فالوجود لما كان صفة تثبت بالفاعل لم يصح فيها التزايد، ولا علة في ذلك إلا أنها بالفاعل. ألا ترى أن صفة الوجود لو كانت بالعلة وتزايدت العلة جاز أن يتزايد الوجود؟ فعلم أنها إنما لم تتزايد لأنها بالفاعل. ولما صح التزايد في كون الجسم كائناً لم يجز أن يكون بالفاعل.

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا: إن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يثبت في حال البقاء، وكون الجسم كائناً يثبت في حال البقاء، فصح أنه ليس بالفاعل. وإنما قلنا: إن ما زاد على الحدوث لا يثبت في حال البقاء، لأن الحسن والقبح، لما كانا بالفاعل، اختصاصاً بحال الحدوث، ولا علة في ذلك إلا كونهما بالفاعل. وأيضاً، فالصوت وغيره إذا عُدَّ لم يصح أن يحصل في حال عدمه على وجه، ولا علة في ذلك إلا امتناع حدوثه وهو معدوم. وهذه العلة حاصلة في حال البقاء، فصح أن الزائد على الحدوث / لا يصح حصوله في حال البقاء. فهذه الوجوه هي ما يعتمدونه في أن كون الجسم كائناً لا يجوز أن يكون بالفاعل. قالوا: ثبت أن الجسم لا يحصل بمئة دون يسرة إلا لمعنى. ولا بد من أن يكون ذلك المعنى مختصاً به حتى يوجب كونه في جهة دون جهة، ولا يختص به إلا إذا حلَّه. ومعنى كونه حالاً فيه هو أن يوجد في جهته تبعاً لكون الجوهر فيها، لأنه لو وجد في غيره أو لا في محل لم يكن بأن يوجب كون هذا الجسم في جهة أولى من جهة. ولم يكن بأن يوجب تحرك هذا الجسم أولى من أن يوجب تحرك غيره، إذ لا اختصاص له به دون غيره وبجهة دون جهة.

والكلام على الجملة التي ذكرناها يقع في ثلاثة مواضع، أحدهما أن نبين

أن مقدّمة استدلالهم، وهو أن كون الجسم كائناً، لما كان جائزاً، لم يكن بدّ من أمر، لا تستقيم على أصولهم. وثانيها أن نبين فساد ما استدّلوا به على أن كون الجسم كائناً ليس بالفاعل. وثالثها أن ندلّ أولاً على بطلان القول بالأكون التي يثبتونها.

فصل في الكلام على قولهم أن الصفة الجائزة أو الحكم الجائز لا يثبت إلا لأمرٍ

يقال لهم: / قولكم: إنّ الجسم تحرك بمنّة مع جواز أن يتحرك يسرةً والحال واحدة، فلا بد من أمر، لا يستقيم على أصولكم، لأنكم تقولون: إن القادر يقدر على الضدّين على سواء، ثم يوجد أحدهما لا لأمر يخصّصه بأحدهما، كالقادر السامي، فإنه يوجد أحد مقدوريه عندهم لا لإرادة ولا لداعٍ ولا لأمر من الأمور. فإذا جاز أن يوجد أحدهما دون الآخر مع جواز أن يوجد الآخر والحال واحدة، وهو كون القادر قادراً عليهما، والشرط واحد، وهو وجود القادر، لا لأمر يخصّصه بأحدهما جاز مثله في الجسم.

فإن قالوا: إنّ تحرك الجسم بمنّة هي حالة متجدّدة له في حال يجوز أن يتجدد له ضدّها، وليس للقادر بكونه موجداً لأحد الضدّين حالة، فافترقا، قبل لهم: هذا فرقٌ غير مؤثّر، لأنه لا فرق في العقل بين تجدّد حالةٍ لشيء مع جواز تجدّد ضدها له والمصحّح واحد، وبين أن يتجدد له حكم أو يتجدد له فعل في أنه يقضي أنه لا بد من أمر مخصّص. فإن أوردتم الدلالة على وجه آخر وقلم: إن الجسم اختصّ بالمخاذاة مع جواز أن لا يختص بها والشرط واحد، فلا بد من أمر، بطل أيضاً بالقادر على الضدّين، فإنه يختص بإيجاد أحدهما / دون ٩٠ الآخر والشرط واحد، وهو كون القادر موجوداً، من دون أمر.

ويبطل أيضاً على قولكم باختصاص العرض بالمحلّ والوقت، فإنكم تقولون:

إن الأعراض الموجودة في محالها تختص بمحالتها كالسواد الموجود في محله، فإنه لا يصح وجوده في محل سواد آخر، وكذلك هذا في سائر الأعراض الموجودة في المحال. وتقولون: إن الأعراض التي لا تبقى كالصوت وغيره تختص بالأوقات، فما يوجد منها في وقت لا يصح وجوده قبله ولا بعده. فيقال لكم: إذا جاز عندكم أن يفارق السواد مثله في اختصاصه بمحلّه وأن يستحيل على أحدهما ما يصح على الآخر مع تساويهما في جميع الصفات، ويفارق الصوت مثله في اختصاصه بوقته مع مساواتهما في جميع الصفات لا لأمر، فهلا جاز أن يختص الجسم بجهة دون جهة لا لأمر مع تساوي حصول الجوهر في المحاذاتين؟

وأصل ما اعتمدوه في الانفصال عن هذه الإلزامات أن قالوا: إن هذه أحكام لا تعلل بخلاف تحرك الجسم، فإنه يمكن تعليله بعلّة على ما تقدّم. قالوا: ومعنى قولنا: إنها لا تعلل، أننا عرضناها على وجوه التعليل، فلم نقبل شيئاً من وجوه التعليل. يبين ذلك [أنه] / متى عللنا وجود أحد مقدوري القادر بكونه قادراً لم يصح، لأنه قادر عليها على سواء، وإن عللناه بإرادة وداع لم يصح، لأنه قد تتساوى دواعيه إلى المقدورين ثم يقع أحدهما دون الآخر. ولأن القادر الساهي قد يوجد أحد مقدوريه من دون إرادة ولا داع. وإن عللناه بعلّة موجبة أو بوجه آخر من وجوه التعليل لم يصح، لأن ذلك يمنع من تعلق الفعل بالقادر. وأمّا حلول العرض في المحل، أو وجود ما لا يبقى في وقته، فإن عللناه بالذات وسائر صفاته لم يصح، لأن مثله يساويه في ذاته وصفاته، وإن وُجد في غير محلّه وغير وقته. وإن عللناه بالقادر لم يصح، لأن القادر لا يتعدّى طريقة الإحداث، ولأنه لو قدر على أن يجعله حالاً في محل لقدر على أن يجعله حالاً في غير ذلك المحل، فكان لا يحلّ في أحدهما دون الآخر لكونه قادراً فقط، وكذلك هذا في وجود ما لا يبقى في وقته، وإن عللناه بإرادة القادر

٩١ و

ودواعيه لم يصح، لأن القادر الساهي يوجد أعراضاً مخصصةً بالأوقات، وإن لم يكن عنده إرادة ولا داعٍ، وإن / عللناه بعلّة موجبة لم يصح، لأن العلل لا ٩١ ظ يصح أن تختص بالأعراض فتوجب الأحكام لها، لأنه لا يصح حلولها فيها. فإن قيل: تختص بها لحلولها في محلّها لم يصح، لأن القول في حلول العلل في محالها كالقول في حلول العرض في محلّه، وهذا يؤدّي إلى إثبات علل لا نهاية لها، فصحّ أن هذه الأحكام غير معللة.

فيقال لهم: أمتنعون من تعليل هذه الأحكام مع قيام طريقتكم في التعليل فيها أو مع انتفائها؟ فإن قالوا: مع انتفائها، قيل لهم: بيّنوا ذلك، وقد اندفع عنكم الإلزام، ونحن قد بيّنا قيام طريقتكم في التعليل فيها. وإن قالوا: مع قيامها فيها، قيل لهم: فقد انتقضت طريقتكم مع قولكم في هذه الأحكام: إنها لا تعلّل. فإن قالوا: إنا نشترط في تعليل حصول الجوهر في جهة بعلّة أن لا يتمتع تعليله، فنحترز بذلك من هذه الأحكام، لأن المانع منع من تعليلها، قيل لهم: فجوزوا حصول صفة جائزة مع جواز أن لا تحصل مع المانع من التعليل. فإن قالوا: نجوز ذلك، قيل لهم: فجوزوا أيضاً من دون مانع من التعليل، لأن فقد المانع لا يجعل ما ليس بمحال محالاً. هذا جواب الشيخ أبي الحسين رحمه الله، / ولقائل أن يقول: إنه متى سلّم لهم أن هذا الحكم مشروط بزوال المانع ٩٢ و من التعليل لم يمكن أن يقال لهم بعد ذلك: إنه إذا كان هذا جائزاً مع المانع لم يصر محالاً مع فقد المانع، لأن لهم أن يقولوا: إن هذا هو حكم الشرط أن يثبت الحكم عنده ويستحيل ثبوته مع فقدّه، فإذا جاز أن يثبت الحكم الجائر في مسألتنا لا لأمر لشرط المانع من التعليل وجب أن يستحيل ثبوته لا لأمر مع فقد المانع من التعليل لأن الشرط قد عدم.

والوجه في الجواب أن يقال: إن هذا الحكم ثابت في العقل على الإطلاق من غير شرط، وهو أنه لا يجوز ثبوت أمر مع جواز أن لا يثبت لا لأمر. فقولكم: إنه يجوز ثبوته لا لأمر مع المانع من التعليل هو شرط لا يرتضيه

العقل، فصار اشتراطه كأن يشترط فيه المكان أو الزمان، فقيل: إنه يجوز ثبوت حكم مع جواز أن لا يثبت في مكانٍ دون مكان أو زمان دون زمان. يُبين هذا أنه يقال لمن يشترط هذا الحكم بزوال المانع من التعليل: ما المانع من التعليل؟ فعين جوابهم أن المانع هو أن^١ يعرض الحكم على وجوه التعليل، فلا يقبل شيئاً من وجوه التعليل، وهي إما / الذات أو صفاته أو الفاعل أو علّة ٩٢ ظ منفصلة، لأنها هي المؤثرات في الأحكام. قيل لهم: فإذا إنما جاز ثبوت اختصاص العرض بمحلّه عندكم لا لأمر، لأنكم عرضتموه على الأمور المؤثرة في الحكم، فتبين لكم أنه لم يثبت لواحد منها، فحكمتم أنه يثبت لا لأمر. فهذا هو المتنازع فيه، فكأنكم قلتم: إنما جاز أن يثبت بعض الأحكام لا لأمر لأنه يثبت لا لأمر. وهذا تعليل الشيء بنفسه أو شرط الحكم بنفسه، لأن شرطكم جواز ثبوت الحكم الجائر لا لأمر بالمانع من التعليل يرجع في^٢ الحقيقة إلى أنه يثبت لا لأمر، وهذا شرط الحكم بنفسه. فصح أن هذا الحكم مطلق في العقل غير مشروط.

وأبشاً، فكان يجب، إن كان تعليل حصول الجوهر في المحاذاة مشروطاً بما ذكرتم، أن لا تعلموا أنه لا بد في حصوله في جهة من أمر ما لم تعلموا أنه لا مانع من تعليله بعلّة. وذلك يقتضي أن تسبروا الأقسام كلها وتعلموا أنه لا يبطل تعليله بعلّة حتى تعلموا أنه لا بد فيه من أمر. وأنتم تقولون: إنا نعلم أولاً أنه لا بد فيه من أمر، ثم نعلم من بعد بطلان وجوه التعليل / بعلّة^٣ وأن ذلك الأمر هو وجود علّة. ٩٣ و

فإن فصلوا بين تحرك الجسم واختصاص العرض بمحلّه أو وقته بأن تحرك الجسم صفة جائزة واختصاص العرض بمحلّه حكم واجب، فجاز أن يعلل الأول دون الثاني، قيل لهم: إن كون الصفة واجبة لا يمنع من كونها معللة

عندكم في الجملة، ولهذا تعللون كون المُدرِك مدركاً وكل صفة مقتضاة عن صفات الذات، وإن كانت واجبة. وإنما لا تعللون الصفات الواجبة بعقل منفصلة، ونحن لم نَسُئْكم في اختصاص العرض بمحلّه أن تعللوه بعلة منفصلة. وإذا جاز أن يكون الحكم الواجب معللاً عندكم لزمكم ما ألزمناكم من أنه إذا جاز عندكم أن يتساوى السوادان في الصفات كلها، ثم يختص أحدهما بحكم لا لأمر، جاز أن يتساوى الجهتان في حصول الجسم فيها، ثم تختص إحداها لا لأمر. وما يلزمهم على ذلك أيضاً أن القدرة لا يصح بها وجود مقدورها في الأول ويصح في الثاني، وهذا حكم يتجدد لا لأمر. وقد أجابوا عن ذلك بأنه حكم غير معلل، والاعتراض عليه ما تقدّم.

واعتمد الشيخ ابن متّويه رحمه الله / في الفرق بين تحرّك الجسم وبين وجود أحد مقدوري القادر في كتاب التحرير على أن قال: إنّنا لم نقل: إنه يختص أحد مقدوري القادر بالوجود لا لأمر، لكنّا لا نزيد في إثبات مخصّص^١ على كون القادر قادراً. فهلاً قال الخصم بمثله في تحرّك الجسم، فجعل ذات الجسم مخصّصة له بجهة دون جهة؟ ولو قال ذلك أدّى إلى محال، وهو أنه كان يجب أن يكون الجسم في الجهات كلها. يبين ذلك أنه لا يُعقل الجسم خارجاً عن كونه في جهة، ولا كذلك القادر، لأنه ليس بموجب لمقدوره. ولهذا يصح أن يخلو عن جميع مقدوراته، فبطل التشبيه بين الجسم وبين القادر.

يقال له: إنّ حاصل فرقك يعود إلى أن تعليل تحرّك الجسم بذاته يؤدي إلى محال. وليس كذلك تعليل اختصاص أحد مقدوري القادر بالقادر، لأنه لا يؤدي إلى محال. وهذا الفرق ليس يقتضي أنك عللت اختصاص أحد مقدوري القادر بأمر يختص ذلك المقدور دون الآخر. يبين ما ذكرنا أن المقدورين منه صحيحان على سواء، فلمْ وجد أحدهما / دون الآخر؟ فتى قلت: بالقادر، فما

أشرت إلى أمر يختص أحدهما دون الآخر. وأنتم أوجبتم في استدلالكم على إثبات أمر أن يكون ذلك الأمر مختصاً بأحد الجائزين دون الآخر، وإلا لم يكن أحدهما بالثبوت أولى من الآخر، فلزم عليه اختصاص أحد المقدورين بالوجود دون الآخر لا لأمر. فتي قلم: يختص بالقادر، رفضتم استدلالكم. فإن قيل: إنا لم نقل في الاستدلال: إنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين ولكننا قلنا: فلا بد من أمر مختص على الإطلاق، فصح أن نقول: إنه يختص أحد المقدورين بالوجود لكونه القادر قادراً، قيل له: إنكم متى لم تنعوا بقولكم: فلا بد من أمر مختص، أنه لا بد من أمر يختص أحد الجائزين بطل قولكم: فلا بد من أمر مختص. يبين ذلك أن المختص لو لم يختص بأحدهما لجاز أن يكون مختصاً لهما، ولو جاز ذلك فلما أن يقعا معاً أو لا يقع أحدهما. ألا ترى أنه لا يخلو المقدور الذي خصه القادر بالوقوع عندهم إما أن يكون أولى بالوقوع في المستقبل من جهة هذا القادر أو لا يكون أولى بالوقوع منه؟ فإن كان أولى بطل قولكم: إن جوازهما منه في المستقبل على السواء. وإن لم يكن / أولى بطل قولكم: إنه صار أخص بالوقوع من الثاني بالقادر.

٩٤ ظ

وقد سُئل على هذا الدليل أيضاً، فقيل: أليس الجوهر يماس الأرض بإحدى جهاته في حال كان يجوز أن يماسها بجهة أخرى؟ وإن لم تثبتوا وجهاً لأجله يختص بماسه لها بإحدى جهاته دون الأخرى، فهلا جاز مثله في اختصاصه بجهة دون جهة؟ وربما يحيون عن هذا الإلزام بأن هذا الحكم غير معلل، وقد تكلمنا عليه. وربما يقولون: إنه معلل بالفاعل. وهذا الجواب ينقض أدلتهم على أن الجسم لا يتحرك ولا يختص بجهة بالفاعل، لأن هذا الحكم لا يختص حال الحدوث، وهو مع ذلك يختص بالفاعل، ومن قدر عليه لا يجب أن يقدر على ذات الجوهر، ولا يجب أيضاً أن يقدر على جميع صفاته بخلاف الكلام.

والجواب عن هذه الأسئلة إذا أُلزمت على قولنا أن نقول: إن أحد الجاثرين فيما ذكرتموه لا يختص بالثبوت دون الآخر إلا لأمر، وهو القادر بشرط داعيه إلى أحدهما دون الآخر. فلا يختص السواد بأحد المحلّين دون الآخر إلا بما ذكرنا، وكذلك الفعل بأحد الوقتين دون الآخر، / وكذلك مماسة الجسم للأرض بإحدى جهاته دون الأخرى. فإن لم يكن للقادر غرض في وضع الجسم على الأرض بإحدى جهاته، بل كان غرضه في الوضع على الإطلاق، كان اختصاص مماسته بجهة دون جهة بحسب السبب الموجب لذلك الذي يتعلّق به داعي القادر في الوضع. فإن اشتركت أسباب الوضع على جميع جهاتها في الداعي كان القول في ذلك كالقول في الأفعال الكثيرة إذا اشتركت في الداعي على ما سنبينه.

فأما اختصاص أحد مقدوري القادر بالوجود دون الآخر فغير لازم لنا، لأننا لا تثبت في العدم ذواتاً تتعلّق قدرة القادر عليها بأعيانها، وإنما القادر يفعل النوات عندنا. فإن أُلزموا ذلك في إيجاد القادر جنساً دون جنس، نحو التحرك بمنة دون يسرة، فالخصص لذلك هو الداعي كما تقدّم. فإن تساوى الجنسان في داعي القادر، نحو أن تعترض للهارب من السبع طريقان بمنة ويسرة ويرجو الخلاص في كل واحد منها على سواء، فعندنا أنه لا يسلك أحدهما دون الآخر إلا بأن يترجّح الداعي إلى سلوك أحدهما، نحو أن يكون التحرك إلى جهة بمنة أسهل عليه، ويجد ذلك القادر من نفسه / من غير فكر، إذ كان قد تعود التحرك إلى بمنة لضرب من الدواعي، أو يذهل عن أحد الطريقين دون الآخر، ومثل ذلك يقع للملجأ الخائف.

فصل في بيان فساد ما استدّلوا به على أن اختصاص الجسم بالجهة ليس بالفاعل

إنما قولهم: لو قدرنا على أن نجعل الجسم كائناً في جهة ابتداءً من دون إحداث معنى فيه لقدّرنا على ذات الجسم، ولقدّرنا على جعله على سائر الصفات كالكلام، فهذا دليلان لهم في هذه المسألة، لكننا أدخلنا أحدهما في الآخر إرادة للاختصار ولأن جوابها قد يدخل أحدهما في الآخر. فنقول لهم: إن الدليلين مبنيان على أن للخبر وجهاً زائداً على صيغته يرجع إلى الصيغة، فدلّوا على ذلك. وقد استدّلوا على ذلك بوجوه، منها: أنا نفصل بين قولنا: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن عبد الله، وبينه إذا كان خبراً عن زيد بن خالد، والصيغة واحدة، فيجب أن يكون ما افترقا فيه هو غير ما اتفقا فيه. فيقال لهم: هذا إنما يدل على أنه لا بد من أمر لأجله تفصل بينهما، ولا يدل على أنه يرجع إلى الصيغة / أمر. بل ما أنكرتم أن يكون الوجه في الفصل بينها أنا نعلم عند الصيغة داعيه إلى الإخبار عن أحدهما دون الآخر؟ يبين هذا أنا متى عزلنا عن أنفسنا العلم بداعيه لم نجد فصلاً بين الصيغتين. ومنها أن الخبر بأن زيدا في الدار يستحقّ الذمّ على خبره إذا كان كذباً ولا يستحقّ الذمّ إذا كان صدقاً، ولو لم تقع الصيغة على وجه لما استحقّ الذمّ في إحدى الحالين دون الأخرى، لأنه لم يوجد منه في الحالين إلا الصيغة على هذا القول، وكان ينبغي أن يستحقّ الذمّ على الإرادة دون الخبر. والجواب: ولم زعمتم أنه لا بد في الذم من وجه يقع عليه الصيغة؟ وما أنكرتم أن يستحقّه لأنه أوجد الخبر لغرض فاسد، نحو أن يقصد إلى الإخبار عما يعلم خلافه، ونحو تضليل السامعين للخبر؟ يبين هذا أن العقلاء يعلّلون حسن ذمّه بما ذكرنا، ولا يخطر ببالهم أنه يستحقّ الذم لوقوع الصيغة على وجه.

و ٩٦

ومنها أن الخبر قد يريد بنجبه الإخبار عن أحد الزيدتين دون الآخر، والإرادة

إنما تتعلق / بالحدوث أو بحدوث الشيء على وجه، فليس تخلو هذه الإرادة إما ٩٦ ظ
أن تتعلق بالحدوث أو بالحدوث على وجه. والأول يقتضي أن تكون الصيغة
خبراً عنهما، لأنه لا يريد إلا إحداث الصيغة في الحالين، فصح أن هذه الإرادة
تتعلق بالإحداث على وجه. والجواب: هذا بناء منكم على مذهب تعتقدونه،
وهو أن الإرادة لا تتعلق إلا بالحدوث أو الحدوث على وجه. وعندنا أن معنى
إرادة الإخبار عن أحد الزيدين هو أن يوجد الصيغة في حالٍ بدعوه الداعي إلى
إعلام غيره بحال أحد الزيدين دون الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلّم أن الإرادة معنى زائد على
الداعي في الشاهد. فقال في الجواب: إن الإرادة عندي تتعلق بالأشخاص
والذوات كما تتعلق بالحدوث. ويحد ذلك الإنسان من نفسه، والعقلاء يصرّحون
بذلك فيقولون: قصدت بهذا الإخبار وعنيت به زيداً. فلانما يفسلون بين الخبرين
لعلمهم بإرادته عند الإخبار بأحد الزيدين دون الآخر. ومن يقول: إن الإرادة
ليست هي إلا الداعي إلى الفعل يقول: قولكم: عني وأردت وقصدت، كلها
عبارات عن الداعي إلى إعلام غيره / بحال زيد بن عبد الله دون الآخر. ٩٧ و

واستدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله على أنه ليس للخبر هذا الوجه الذي
يدعونه، فقال: إن هذا الوجه لا يُعقل بنفسه، ولا طريق إلى إثباته لما بينا،
فوجب نفيه. واستدل أيضاً أنه لا يخلو إما أن يرجع هذا الوجه إلى كل حرف،
وهذا لا يصح لأن كل حرف ليس بخبر، وإما أن ينقسم بحسب انقسام
الحروف، وهذا لا يصح أيضاً لأن كونه خبراً هو أمر واحد عند أصحابنا
رحمهم الله، يثبت عن حالة واحدة، وإما أن يثبت لجملة الحروف. ولو ثبت
لجملتها لم يخل إما أن يثبت لها وهي موجودة، أو يثبت لها وبعضها موجود
والبعض معدوم. والأول باطل، لأن حروف الخبر لا توجد في حالة واحدة،
والثاني أيضاً باطل، لأنه يقتضي أن يتجدد للمعدوم حكم في حال عدمه. ولأن
كونه خبراً هو وجه يقع عليه الحدث عند أصحابنا، والمعدوم في حال عدمه لا

٩٧ ظ يصح أن يكون محدثاً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يتجدد لكل حرف وجه، وإذا تكامل حروفها على تلك الوجوه كانت خبراً؟ قيل له: كان يجب أن تُعقل هذه / الوجوه لكل حرف حتى يصح القصد إلى إحداث كل حرف على ذلك الوجه، ونح لا نعقل إلا لإحداث الحروف. فإن قيل: أليس يوصف المخبر بأنه مخبر لإحداث الحروف، وإن لم توجد معاً؟ فما أنكرتم أن يثبت كونه خبراً لجملة الحروف، وإن لم توجد معاً؟ قيل له: إن قولنا: مخبر، هو عبارة، والعبارة قد توضع لمعانٍ مفردة، وقد توضع لجملة من المعاني، كما توضع الأسماء للجمال. وليس يمتنع أن يوضع قولنا: مخبر، لفاعل جملة من الحروف بعضها في إثر بعض، وهو على داعٍ مخصوص. وليس كذلك كون الخبر خبراً، لو كان وجهاً، لأنه كان يكون كيفية للصيغة وصفة لها يقع عليها حدوثها، فلم يصح حصوله مع فقد الحدوث.

٩٨ و لو سلمنا لهم أن للخبر وجهاً بكونه خبراً قلنا لهم: ما أنكرتم أنه إنما وجب فيمن قدر على جعل الكلام خبراً أن يقدر على ذاته لأن كونه خبراً هو وجه يقع عليه حدوث الذات، فلزم فيمن قدر على إحداثه على وجه أن يقدر على إحداثه؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً، لأنه ليس بوجه يقع عليه الجوهر، بل هو منفصل عن حدوثه، فلم يجب فيمن قدر عليه أن يقدر على إحداثه. / فإن قالوا: إن الخبر عندنا لا يصير خبراً بالقدرة، وإنما يصير كذلك بإرادة المخبر، قيل لهم: إنكم قلتم في استدلالكم: إن من قدر على جعل الذات على صفة فإنه يجب أن يقدر على ذاته كما في الكلام. فإذا قلتم: إن الخبر لا يقع خبراً بالقدرة، وإنما يكون كذلك بإرادة المخبر، لم يطابق ذلك استدلالكم. فإن غيروا العبارة فقالوا: إن من وقع منه ذات على صفة بحالة من حالاته وجب أن يقدر على ذاته، قيل لهم: ومن أين أن العلة في ذلك ما ذكرتم؟ وما

أنكرتم أن الإرادة عندكم تؤثر في كونه خبراً على سبيل الإيجاب، فأشبهت العلل؟ ومن حق العلة أن تختص بمعلوها غاية الاختصاص، وإرادتي لا تختص بكلام غيري، فلذلك لم يصح أن أجعل كلام غيري خبراً. وليس كذلك كون الجسم كائناً في جهة، لأنه بالفاعل عندنا الذي لا يشبه العلل، فصَحَّ أن يؤثر في مقدور الغير.

ثم يقال لهم: قولكم في الدليل الثاني، وهو أنه لو قدر على تحريك الجسم لقدرة على جعله على سائر الصفات، غير لازم لنا، لأننا نقول: إن التحرك ذات وليس بصفة، / فإن قالوا: لو كان ذاتاً لعقل من دون الجسم، فلما لم يُعقل إلا تبعاً للجسم كان صفةً له، قيل لهم: وكذلك كونه أسود وأبيض لا يُعقل من دون الجسم، فيجب أن تكون صفات ولا تكون ذواتاً. ويلزمكم أن تكون معللة بعلّة أو بفاعل، وليس ذلك من مذهبكم. فإن قالوا: إن السواد والبياض ذوات وتُعقل من دون الجسم، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه لو قدر على تحريك الجسم لقدرة على تسويده وتبييضه، لأن القدرة على الصفة لا تقتضي القدرة على الذوات عندكم. فإن قالوا: إنما ألزمناكم ذلك على قولكم، لأن عندكم أن تحرك الجسم صفة وهو بالفاعل، فلزمكم أن يكون السواد والبياض صفة ويكون بالفاعل، قيل لهم: وما أنكرتم أن نفرق نحن أيضاً بينهما بما ذكرتم؟ وعلى أنكم تقولون أيضاً: إن التحرك صفة وليس بذات، فلو لزمنا على قولنا: إن التحرك صفة، أن يكون السواد صفة، للزمكم أيضاً.

ثم يقال لهم: أتجعلون كون الخبر خبراً حاصلاً بكون الفاعل قادراً والإرادة شرطاً، أو تجعلونه حاصلاً بكونه مريداً؟ فإن قالوا: بكونه مريداً، قيل لهم: ليس هذا بمطابق لاستدلالكم، / وهو أن من قدر على جعل الذات على صفةٍ قدر على جعله على سائر الصفات، لأن كون الكلام خبراً ليس يتعلق به القدرة على هذا القول. فإن قالوا: نقول: إن الذات متى حصلت على صفة بحالة من حالات الفاعل فإنه يجب أن تحصل على سائر صفاته بذلك الفاعل كالخبر،

فيقال لهم: ولمَ زعمتم أن العلة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أن تكون العلة فيه هو أن المخبر حي، وكل حي فإنه يصحّ أن يريد كل ما يصح حدوثه أو يصح حدوثه على وجهه، وقدرته على بعض الإرادات هي قدرة على سائرها؟ فلذلك من قدر على جعل الخبر خبراً عن أحد الزيدين قدر على جعله خبراً عن سائرهم. وليس كذلك تحرك الجسم وكونه أبيض وأسود، لأن ذلك لا يحصل بإرادة الفاعل حتى يجب فيمن قدر على أحدهما أن يجب أن يقدر على الآخر.

فإن قالوا: إن كون الخبر خبراً يحصل بالقادر بشرط الإرادة، قيل لهم: وما أنكرتم أن تكون العلة في كون القدرة على صفة الكلام قدرة على سائر صفاته أن كونه خبراً وسائر وجوه الكلام هي كميّات في الحدوث الذي تعلّقت به القدرة؟ فلذلك / كانت القدرة على بعضها قدرة على سائرها. وليس كذلك الصفات المتغيرة المتميّزة نحو التحرك وكونه أسود وأبيض. وأما قولهم: إنه متى قدر على جعله على صفة فقد صار مقدوره، فوجب أن يقدر على تصريفه على سائر الصفات، يقال لهم: ما معنى قولكم: إنه صار مقدوره؟ إن عنيتم به أنه إذا قدر على جعله على صفة فقد قدر على جعله على سائر الصفات، فقد علّتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنه مقدور له على بعض الصفات، قيل لكم: ولمَ زعمتم أنه إذا قدر على جعله على بعض الصفات لزم أن يقدر على جعله على سائرها؟ ويقال لهم: هلا شرطتم في القدرة على سائر الصفات أن تكون من جنس ما يقدر عليه العباد، كما شرطتم مثله في القدرة على الذوات؟ فلا يلزم من القدرة على صفة القدرة على سائرها على الإطلاق.

فإن قالوا: قد علمنا أن من قدر على ذات فإنه لا يجب أن يقدر على جميع الذوات، وليس كذلك الصفات، ودليله الكلام، قيل لهم: فيجب أن تعلموا قبل هذه الدلالة أن القدرة على بعض الصفات يجب أن تكون قدرة

على جميع الصفات على الإطلاق. ثم / استدلّوا^١ بهذه الدلالة وقولوا في ١٠٠ و الكلام: إنه إنما وجب فيمن قدر على جعله على وجه أن يقدر على جعله على سائر الوجوه لأن وجوهه من جنس مقدور العباد. وليس كذلك كون الجسم متحرّكاً وكونه أسود وحيّاً ومشتبهاً لأن الأول من مقدورات العباد، وما عدا ذلك ليس من جنس مقدور العباد.

وأما ما احتجّوا به من أن القادر منا يتعذّر عليه تحريك الثقل دون الخفيف، فيقال لهم: إن العلة في تعذّر تحريك الثقل دون الخفيف ظاهرة، وهي^٢ كثرة الاعتماد والثقل في الثقل، وذلك مما يصح تزايدُه ويحتاج في نقله إلى مدافعات كثيرة إلى العلوّ، تزيد على مدافعات الثقل إلى الأسفل، حتى يستقلّ. وليس ينتقل إلى العلو عندنا وعندكم بالأكوان، بل بمجاذبات^٣ كثيرة، وإن كان يتولّد منها الأكوان، فليس العلة في استقلاله كثرة أجزاء الأكوان على ما ظننتموه. والقدرة عندنا ترجع إلى البنية، والبنّى ممّا يصح فيها التزايد، فصح في القويّ الحضيف أن يقدر على المجاذبات^٤ الكثيرة، ولم يصح ذلك في بنية الضعيف. فلذلك لم يقدر / على تحريك الثقل، لا لقلة أجزاء المعاني التي ١٠٠ ظ تسمّونها قُدراً في الضعيف وكثرتها في الحضيف. ثم يقال لهم: إن الواحد منا متى تعذّر عليه نقل الثقل دون الخفيف فقد جَوّز أن يكون إنما تعذر عليه ذلك إما لكثرة المعاني أو لكثرة الصفات. فإذا لم يعرف التفصيل لم يكن له أن يبنى أحدهما ويُثبت الآخر بأولى من العكس.

فإن قالوا: إن كون الجسم كائناً في الجهة هو شغله لها، وذلك مما لا يُعقل فيه التزايد إلا إذا بُني على كثرة المعاني، قيل لهم: إنه لو لم يُعقل ذلك لما عقل أيضاً إذا بُني على كثرة المعاني، لأن ما لا يُعقل لا يصير معقولاً بإثبات المعاني.

١ استدلو: استدلووا ٢ وهي: وهو ٣ بمجاذبات: كذا في الأصل، وعلى الهامش: صوابه لمدافعات
٤ المجاذبات: كذا في الأصل، وعلى الهامش: صوابه المدافعات

وما ذكروه في العالم منا من أنه إنما يعلم تزايد كونه عالماً بمعلوم واحد إذا بُني على كثرة العلوم غير مسلّم عندنا، لأننا لا نثبت المعاني التي يسمونها علوماً. وما ذكروه من أنه إنما يفصل بين الأسودين الحالك وغير الحالك لكثرة أجزاء السواد، فإنه يقال لهم: وما أنكرتم أن يكون الفصل بينهما هو لكثرة الصفات، خصوصاً على قولكم: إن المدرك يُدرك على صفته الذاتية، أو يكون الفصل بينهما لانضمام محالّ السواد من غير أن يتخلّل بينها ملوّن على غير لون السواد في أحدهما دون الآخر؟

١٠١ و أما ما استدّلوا / به من أن كون الجسم كائناً يصح فيه التزايد، فلم يصح أن يكون بالفاعل، فيقال لهم: لا نسلم أنه يصح فيه التزايد، لأن المعقول من كون الجوهر في جهة هو شغله لها، وليس يُعقل تزايد في الشغل ولا في الشاغل من حيث هو شاغل، فاستحال أن يقال: إنه قد زاد شغله لها، وهو على ما كان عليه، كما يستحيل أن يقال: إن الواحد قد ازداد من حيث هو واحد. فإن قيل: ما ذكرتم يمنع من كون التزايد في الشغل معقولاً بنفسه، وليس يمنع أن يكون معقولاً بحكمه، قيل لهم: إنّ الشغل هو صفة معقولة بنفسها، فلو ازدادت في نفسها لَعُقل تزايدها في نفسها، ثم كان يتبعها تزايد أحكامها. فلمّا لم يعقل تزايدها في نفسها علمنا أنها لا تزداد.

وما ذكروه من امتناع نقل الضعيف ما سكّنه القوي إذا استفرغ في ذلك جهده، فإنما كان كذلك لأنه إذا استفرغ جهده فيه ازدادت مدافعاته إلى خلاف الجهة التي يروم الضعيف تحريكه إليها، والمدافعة بعقل فيها التزايد، فلذلك امتنع عليه، لا لما ذكروه. ألا ترى أنه يمتنع على الضعيف نقل الحجر ١٠١ ظ الثقيل لثقله، / لا لسكونه، لأن الكون الباقي عندهم لا تأثير له في المنع. وما ذكروه من دفع القادّرين الجوهر إلى جهة واحدة، فالتحرّك فيه عندنا واحد،

وهو فعلها. ويجوز مقدور واحد لقادرين على ما سنذكر ذلك في بابه، إن شاء الله. ولو سلمنا لهم التزايد في حصول الجوهر في المحاذاة لم نسلم لهم أن ما يكون بالفاعل لا يصح فيه التزايد.

وما ذكروه من قياس القادر بالعلّة فنحن لا نثبت هذه العلل التي يعتقدونها، فصار أصلهم المقيس عليه غير مسلم. ثم لو سلمناه لقلنا لهم: ما أنكرتم أن العلة في كون العلة غير مؤثرة في أزيد من صفة واحدة هي أنها موجبة، فلو أوجبت أكثر من صفة واحدة لم يكن للحصر مقتضى، فكانت توجب ما لا نهاية له؟ وذلك غير حاصل في القادر، لأنه ليس بموجب، فلم يمتنع أن يؤثر في أكثر من صفة واحدة. ألا ترى أنه يصح في القادر أن يؤثر في صفات كثيرة للنوات كثيرة عندكم، ولا يصح مثل ذلك في العلة، لأنها لو أوجبت حكماً لمعلولات كثيرة لقلتم: إنه يلزم أن توجب ما لا نهاية له من الأحكام لو كانت المعلولات لا نهاية لها؟ فصحّ الفرق بينها. /

وقولهم: إن الوجود لمّا ثبت بالقادر لم يصح فيها التزايد، قلنا: إن الوجود عندنا هو نفس الشيء وذاته، فصار هذا الأصل أيضاً غير مسلم، وتزايد الذات مع أنها واحدة لا يعقل. فأما إن أردت بتزايد الذات أن يوجد معها غيرها، فذلك غير ممتنع، وهو الوجود عندنا، فليس يمتنع التزايد في الوجود على هذا المعنى. ثم نسلم لهم أن الوجود صفة، ونقول: ولمّ قلتم: إنه لا يصح فيها التزايد؟ فإن قالوا: لأنه يؤدي إذا ثبتت للذات إحدى صفتي الوجود دون الأخرى أن تكون موجودة معدومة، قيل لهم: إن أردتم بكونها معدومة أنه ليس لها الصفة الثانية، فذلك غير ممتنع. وإن أردتم بقولكم: إنها معدومة، أنه ليس لها صفة وجود، لم يصح، لأنكم فرضتم لها صفة وجود.

وإن قالوا: لو تزايدت صفة الوجود لصح إثباتها في حال البقاء، قيل لهم: وما أنكرتم من صحة ذلك؟ وهلا قلتم: إن القوي إذا سكّن الجسم وامتنع على الضعيف تحريكه، إنه يُجدّد للكون صفة الوجود، بدلاً من قولكم: إنه يُجدّد

١٠٢ ظ فيه الأكوآن؟ فإن قالوا: لو صحَّ الإيجاد في حال البقاء / لكان الشيء باقياً مبتدأ، قيل لهم: إنما يلزم ذلك لو لم يكن موجوداً من قبل. ثم يقال لهم: حاصل تعليلكم أن الوجود لما كان بالفاعل لم يصح فيه التزايد يرجع إلى أنه لمّا كان بالفاعل لم يكن له مثل. وهذا لا تأثير له في نفي المائل للصفة. وهو تعليل لا يشمر ظناً فضلاً عن أن يؤدّي إلى علم.

وأما ما احتجوا به من أن ما يكون بالفاعل مما هو زائد على الوجود لا يثبت في حال البقاء، كالقبح والحسن، فيقال لهم: إن القبح والحسن ليس لهما وجهٌ يُعلّل بالفاعل. يبين ذلك أن القبح إما أن يراد به أن له مدخلاً في استحقاق الذم أو أنه ليس له أن يفعله أو يراد به وجه القبح نحو كونه جهلاً أو ظلاماً. فإن أريد الأول فالقبايح في ذلك على ضربين، أحدهما يكون كذلك لما يرجع إليه، نحو كون الاعتقاد جهلاً وكون الألم ضرراً محضاً، والثاني لما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم. فإن أريد بالقبح استحقاق ذم فاعله على بعض الوجوه فليس ذلك بالفاعل عندنا وعندهم، لأن فاعل القبيح لا يستحقّ الذم لأن فاعلاً فعلاً استحقاقه للذم. ولو كان ذلك بالفاعل / لوجب

١٠٣ و

إذا لم يفعل الفاعل استحقاقه للذم أن لا يستحقّ فاعل القبيح الذم. فأما إن أريد بالقبح وجه القبح، فإن أريد ما يرجع إلى نفس القبيح نحو كونه جهلاً وكون الألم ضرراً محضاً، فليس ذلك معللاً بالفاعل عندهم، لأن ذلك من صفات جنسه عندهم. وأما انتفاء النفع والاستحقاق وغيرها من الألم فذلك نفي، والنفي لا يعلّل بالفاعل عندهم. والجهل، وإن كان جهلاً عندنا بالفاعل، وكذلك يكون الألم ألماً، إلا أنه ليس ذلك زائداً على حدوثها. فأما إن أريد بوجه القبح ما يرجع إلى أغراض الفاعل، نحو السجود للصنم، فعنى ذلك أن السجود وُجد من فاعله، وكان قصده به تعظيم الصنم، لا يعقل سوى ذلك.

فصح أن وجه القبح في القبائح غير معلل بالفاعل، فكيف يصح أن يقال: إنه لما كان بالفاعل اختصّ بحال الحدوث؟.

ثم إننا نسلم لهم أن القبح وجه زائد على الحدوث، ونقول لهم: أ يحصل هذا الوجه للقبیح بالقادر لشرط الإرادة أم يحصل كذلك بالإرادة؟ فإن قالوا بالأول قبل لهم: ولم زعمتم / أن العلة في كونه مختصاً بحال الحدوث هو أنه ١٠٣ ظ بالفاعل؟ وما أنكرتم أن تكون العلة فيه هو أن القبح والحسن هما كقيمتان في الحدوث، فلم يصح أن يثبتا في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة. وإن قالوا بالثاني قبل لهم: ما أنكرتم أن تكون العلة في ذلك أن الفاعل يريد إحداث القبح على القبح أو على وجه القبح، فلذلك لم يُتصوّر في حال البقاء؟ وليس كذلك كون الجوهر كائناً في جهة.

وأما قولهم: إن حال البقاء كحال العدم، فكما لا يصح حصول المعدم في حال عدمه على وجه فكذلك الباقي، فإنه يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الصفات التي هي زائدة على الوجود على ضربين، أحدهما كيفية في الحدوث، ككون الصوت خيراً، فلا يصح حصوله إلا في حال الحدوث، والثاني ليس بكيفية في الحدوث، بل يصح انفصاله من الحدوث، ككون الجوهر كائناً في جهة، فيصح حصوله في حال البقاء، وإن لم يصح حصوله في حال العدم، لا لأنه زائد على الوجود، بل لأن مصحّحه غير حاصل في حال العدم، وهو التحيز؟ وليس كذلك حال البقاء، لأن التحيز حاصل في حال البقاء، ففارق العدم. /

فصل في إبطال قولهم بإثبات الأكوان التي يذهبون إليها ١٠٤ و

استدلّ الشيخ أبو الحسين رحمه الله على إبطال قولهم بذلك في كتاب التصفّح بأشياء، منها أن تحرّك الجسم يقع بحسب دواعينا وأحوالنا على طريقة واحدة، ولا مقتضي لتعليقه بأمر أزيد مما نعلمه من أحوالنا، فوجب تعليقه بها. وإنما

قلنا: إنه لا مقتضي لأمر زائد، لأننا قد بيّنا فساد طرقهم إلى إثبات هذه المعاني. وإنما قلنا: إنه يجب تعليقه بدواعينا وأحوالنا والحال ما ذكرناه، لأننا لو أثبتنا أمراً زائداً لم ينفصل إثباته من إثبات ثالث ورابع إلى غير غاية. ولأنه يكون إثباتاً لما لا يُعقل بنفسه ولا بطريق وحكم، وهذا يؤدي إلى الجهالات. ويدلّ على ذلك أيضاً أننا نعلم وجوب تحريك الجسم بحسب دواعينا وأحوالنا، وإن لم نعلم شيئاً آخر. ألا ترى أنه يعلم ذلك مَنْ لم يخطر بباله هذا المعنى كالعامة؟ وكل حكم عُلم وجوب حصوله عند أمر وجب تعليقه به، ولا يجوز أن يعلّق بغيره، لأنه متى علّق بغيره بطل علمنا بأنه يجب حصوله عند ذلك / ١٠٤ ظ الأمر. ألا ترى أنا لو قدرنا ذلك الغير متفياً لم يجب حصوله عند الأول؟ وجرى ذلك مجرى تعليقنا قبح الظلم بكونه ظلماً، لأننا لما علمنا قبحه عند ذلك، وإن لم نعلم شيئاً آخر، علّقناه به دون غيره، فكذلك مسألتنا. فإن قيل: أليس وجوب وقوع المسبّب بحسب دواعينا لا يمنع من إثبات واسطة السبب؟ فما أنكرتم من مثله في وجوب التحرك بحسب دواعيكم؟ قيل له: إنّنا كما نعلم تعلّق المسبّب بحسب دواعينا، فإننا نعلم سببه ونعلم مع ذلك تعلّقه بسببه. وليس كذلك وجوب التحرك بحسب دواعينا، لأننا نعلم وجوب ذلك بحسبها، وإن لم نعلم شيئاً آخر، فلم يجوز تعليقه بشيء آخر.

ومنها أن القوي منا إذا دفع بيده حجراً ورام أن تحصل يده في مكانه، فإن العقلاء يعلمون أن دفعه لذلك الحجر يكفي في اندفاعه وتحركه، ويعلمون تحركه بذلك، ولا يعقلون أمراً أزيد منه يوجب انتقال الحجر، فتعلّق انتقاله بأمر أزيد منه نقضٌ لعلمهم بأن ذلك كافٍ في اندفاعه وتحركه. هكذا أورد الشيخ أبو الحسين هذين الدليلين. ولقائل أن يقول: أتعني بالدليل الذي قبل هذا ١٠٥ ظ الدليل / أن تحرك الجسم يُعلم حصوله بحسب دواعينا من دون واسطة الدفع والاعتماد، أم يُعلم ذلك بواسطة الاعتماد؟ فإن عنيّ الأول قيل لك: إنا نعلم أنه لا بد في تحريك أنفسنا وغيرها من الدواعي والدفع والاعتماد. وإن

عنيت الثاني قبل لك: وهذا [هو] الدليل الذي تورده، فلا معنى لجعلها دليلين. ومنها أن تحرك الجسم لو وجب عن المعنى الذي يثبتونه، لوجب أن يكون هذا المعنى معلوماً لمن أراد تحريك نفسه إما على جملة أو تفصيل حتى يصح منه القصد إليه، ومعلوم أن من لم يستدلّ على إثبات هذا المعنى لا يعلمه لا على جملة ولا على تفصيل، بل لا يخطر بباله. والعوام لا يعقلون إلا الاعتماد والتحرك، ومتى رام العالم منا إفهامهم هذا المعنى استبعدوه، فكيف يكونون عالمين به على جملة أو تفصيل؟ وكان يجب فيمن لا يعلم ذلك أن لا يصح منه تحريك نفسه إذا دعاه الداعي إلى ذلك. فإن قالوا: إن العقلاء يعلمون هذه المعاني على الجملة ضرورة، وإنما يحتاجون إلى الاستدلال في العلم بها على التفصيل، قبل لهم: إن الشيء إنما يكون / معلوماً على الجملة إذا عُلِمَ ذاته ١٠٥ ظ وجُهِل بعض صفاته، كالسواد الذي ندركه فنعلمه، ثم نجوز بعد ذلك أن يكون ذاتاً غير الجسم ونجوز كونه صفة للجسم، وكما لو أخبرنا الصادق بأن زيداً في العشرة، فإننا نعلم كونه في جملة العشرة ونقطع على ذلك، ثم نجوز أن يكون زيد هذا الشخص وهذه الصورة ونجوز أن يكون غيره. فأما الأكوان التي تثبتونها فلا تخطر على قلب من يريد التحرك ولا يجوزها أصلاً، فامعنى قولكم: إن العقلاء يعلمونها ضرورة على الجملة؟ فإن قالوا: إنا نعني بذلك أننا لما رأينا العقلاء يعلمون باضطراب حسن المدح والذم على تصرفهم وقيامهم وقعودهم ووقوع ذلك بحسب دواعيهم وأحوالهم مع أن ذلك فرع على إحداث ذواتٍ ومعانٍ علمنا أنهم علموا أصل ذلك بالاضطرار، إذ لا يجوز أن يُعلم قبح الشيء وحسنه باضطراب ولا يُعلم ذلك الشيء، قيل لهم: أليس الحديث عندكم هو من يحصل صفة الوجود للشيء، والمحرك عندنا هو من يحصل الجسم على صفة التحرك؟ أفيعلم العقلاء باضطراب أن من حسن ذمه بقيامه أو قعوده فإنما يحسن ذلك لأنه حصل لشيء صفة الوجود ولم يستحقّ الذم لأنه حصل صفة التحرك؟ فإن قالوا: إنهم يعلمون ذلك باضطراب، / قيل لهم: فقد علموا الأكوان ١٠٦ و

إذاً على التفصيل دون الجملة. وإن قالوا: لا يعلمون ذلك باضطرار، قيل لهم: إنهم إذاً لم يعلموا في هذه الحالة باضطرار إلا صفة التحرك، ولا يعلمون باضطراراً وجود المعنى، فإذا قد علموا الفرع من دون العلم بأصله.

وإن قالوا: إنهم قد علموا باضطرار أنهم جدّدوا أمراً من الأمور، ولا يعلمون أن ذلك معنى أو هو تحرك الجسم، قيل لهم: أليس يعلمون تجدد التحرك باضطراراً؟ فلا بد من نعم. قيل لهم: فحصول كلامكم أنهم يجوزون أنا نستحقّ الذم على التحرك الذي علموه، ويجوزون^٢ مع ذلك أن يكونوا قد استحقّوه على أمر آخر. فهذا قطع على التحرك وتجويز^٣ أن يكون هناك أمر آخر وتجويز^٣ أن لا يكون، وهذا شك. ومن شك في حصول أمر فإنه لا يكون عالماً على الجملة. وليس كذلك العلم بالسواد وكون زيد في جملة العشرة، لأننا نقطع على حصول ذلك، وإن كنّا نجوز أن يكون صفة أو ذاتاً ونجوز أن يكون هذا الشخص أو غيره. فنظيره من مسائلنا أن نقطع على ذات الحركة، ثم نجوز أن يكون الذم مستحقاً على أمر آخر. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إنني متى سلمت أنه جدّد أمراً وأن ذلك هو إما تحرك أو ١٠٦ ظ معنى آخر، لم يمنع علمهم بتجدّد / التحرك من أن يكون العلم المجمل متعلقاً بالمعنى الآخر إذا دلّ عليه دليل على التفصيل. والأولى في الجواب أنهم علموا أنه جدّد التحرك وأنه استحق به الذم، لأن العقلاء يذمّونه على التحرك، ثم يجوزون أنه جدّد التحرك إما ابتداء أو بواسطة. فلو دلّ دليلٌ مثلاً على الوساطة لم يقتض ذلك أنهم علموا تلك الوساطة على الجملة، لأنهم ما علموا الوساطة، وإنما جَوّزوها.

ومنها أن الجسم لو انتقل من الأول إلى الثاني لمعنى يُوجد فيه، لأدّى ذلك إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني حتى يكون

شرطاً في نفسه، ولأدّى أيضاً إلى أن يكون الشيء تابِعاً لنفسه. بيان الأول أن من شرط إيجاب الحركة عندهم كون الجواهر في الثاني هو حلوله في الجوهر. وحلوله فيه عندهم هو أن يحصل الكون بحيث الجوهر تبعاً لوجود الجوهر فيه. فوجود الكون بحيث الجوهر شرط في حصول الجوهر في الثاني. فلا يخلو حيث الذي يجب حصول الكون فيه ليجب كون الجوهر في الثاني إما أن يكون هو حيث الأول أو الثاني. فإن كان هو الأول لزم تقدّم العلة على المعلول، ويلزم أيضاً أن لا يوجب الكون انتقال الجوهر إلى يَمَنَةٍ بأولى من يسرة، / لأن الكون ١٠٧ و لا جهة له فيختص إيجابه ببعض الجهات دون بعض. ويلزم أيضاً أن لا يصحّ وجود الكون في الجوهر في حال حدوث الجوهر، لأنه لم يكن من قبل في جهة فيوجد فيه الكون فيقتضي كونه كائناً في الجهة التي حدث فيها. فصحّ أن الشرط هو حلوله في الجوهر وهو في الثاني. والقول بأن من شرط حصوله في الثاني هو حصول الكون في الثاني تبعاً لحصول الجوهر فيه يؤدّي إلى أن يكون حصول الجوهر في الثاني شرطاً في حصوله في الثاني، لأنه قد جعل شرط حصوله فيه هو حلول الكون الذي يتضمّن حصول الكون في الثاني وحصول الجوهر فيه. وهذا هو شرط الشيء في نفسه.

وبيان الثاني أنه إذا لم يُجعل حصول الجوهر في الثاني شرطاً في إيجاب الكون حصوله فيه، وقيل: إن الكون يحتاج إلى الجوهر ليصح حصول الكون في الجهة، لأدّى ذلك إلى أن يكون الجوهر تابِعاً لنفسه، ويكون الكون أيضاً تابِعاً لنفسه، لأن الكون لا يصح أن يحصل في الجهة الثانية بنفسه، وإنما يحصل فيها تبعاً لحصول الجوهر فيها، وحصول الجوهر فيها تابع لحصول الكون فيها. وفي ذلك أن حصول كل واحد منهما في الثاني تابع لحصول الآخر / فيها. ١٠٧ ظ
فحصول كل واحد منهما تابع لحصول الآخر فيها، لأن حصول الجوهر فيها قد احتاج إلى حصول الكون فيها، كحاجة الموجب إلى الموجب، وحصول الكون فيها قد احتاج إلى حصول الجوهر فيها، كحاجة المشروط إلى الشرط.

فإذا احتاج كل واحد منهما إلى الآخر فقد احتاج كل واحد منهما إلى نفسه.
 فإن قيل: فلو فسّروا الحلول بغير هذا التفسير الذي فسّرتموه، أسقط عنهم
 هذا الكلام؟ قيل له: لا، لأننا نقسم عليهم القول فنقول: ليس يخلو الكون إما
 أن لا يحتاج في أيجابه حصول الجوهر في الثاني إلى أن يكون في جهة أو يحتاج
 إلى ذلك. والأول باطل لأنه لو لم يحتج إلى ذلك، لم يكن له اختصاص بجوهر
 دون جوهر، ولم يكن له اختصاص أيضاً بجهة دون جهة، وكان ينبغي أن لا
 يكون بأن يوجب حصول هذا الجوهر في جهة أولى من غيره من الجواهر، ولا
 بأن يوجب حصول الجوهر في الثاني بأولى من أن يوجب حصوله في غيرها من
 الجهات. وإن احتاج الكون إلى جهة لم يخل إما أن يكون في الجهة الأولى أو
 الثانية. إن قيل بالأول فقد أبطلناه. فإن قال بالثاني، ثبت ما قلناه من أن
 الكون يحتاج في إيجابه / حصول الجوهر في الثاني إلى حصوله في الثاني تبعاً
 لحصول الجوهر فيها.

١٠٨ و

فإن اعترضوا ذلك بأنه لا يلزمنا ما ذكرتم، لأننا لا نقول: إن الجوهر يحتاج
 في حصوله في الثاني إلى كون معين، لأن عندنا يصح حصوله في الثاني بذلك
 الكون ويكون آخر، وجنس ذلك الكون غير متناه، قيل لهم: إنه ينبغي أن لا
 يفترق الحال عندكم بين أن يكون الجوهر محتاجاً في حصوله في الثاني إلى كون
 معين وبين أن يكون محتاجاً إلى جنس ذلك الكون. ألا ترى أنكم ألزمت الشيخ
 أبا علي رحمه الله على قوله: إن الجوهر لا يصح وجوده من دون لون، أن
 ذلك يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر، وإن أمكن الشيخ
 أبا علي رحمه الله أن يقول: إني لا أقول: إن الجوهر محتاج في وجوده إلى لون
 معين، بل إلى جنس اللون، فكذا فيما ذكرناه. وعلى أن الكون المحتاج إليه لو
 كان معيناً لأدّى ذلك إلى حاجة الشيء إلى نفسه على ما بيّناه، فكذلك هذا
 إذا كان لذلك الكون بدل، لأن حصول الجوهر في الثاني يكون شرطاً لايجاب
 كل كون من ذلك الجنس حصول الجوهر في الثاني، فيكون الجوهر في حصوله

في الثاني محتاجاً / مع كل كونٍ إلى حصوله في الثاني، فلا تندفع حاجته إلى ١٠٨ ظ نفسه بما قالوا.

وقد ألزم أصحابنا أنفسهم على قولهم بإثبات الأكوان لإلزامات، من ذلك قولهم: إذا قال قائل: إن الجوهر يحتاج في وجوده إلى حصوله في جهةٍ ما، وحصوله في جهةٍ ما مفتقر إلى كونٍ ما، والكون في وجوده مفتقر إلى الجوهر، فقد احتاج كل واحد منهما إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: ويمكنهم أن يجيبوا عن هذا، وإن لم أسمع هذا الجواب منهم، بأن يقولوا: إن كون الجوهر متحيّزاً يحتاج إلى وجوده فقط. وليس يحتاج تحيّزه إلى حصوله في جهةٍ ما على سبيل التبع لكونه فيها، بل حصوله في جهةٍ ما هو موجب عن التحييز. ومتى قلنا: إن الجوهر يستحيل وجوده لا في جهة، فلانما نعني بذلك أن تحييزه كالموجب لاستحالة وجوده لا في جهة. وهذا يرجع إلى أن حصوله في جهة موجب عن التحييز، لا أننا أفدنا بأحد القولين أن حصوله في جهةٍ ما تابع لتحيزه، وأفدنا بالقول الثاني أن تحييزه تابع لحصوله في جهةٍ ما، فيلزم من ذلك حاجة الشيء إلى نفسه. وليس يجب إذا لم ينفك التحييز عن حصوله في جهةٍ ما أن يكون محتاجاً إلى الحصول في جهةٍ ما، لأن الأشياء الموجبة لتأثيراتها / لا تنفك عنها إذا حصلت شروطها، وليست تحتاج إلى تأثيراتها، بل تأثيراتها هي ١٠٩ و المحتاجة إليها، إذ لو احتاجت إلى تأثيراتها كما تحتاج تأثيراتها إليها لأدّى إلى حاجة الشيء إلى نفسه. وإذا لم يكن تحييز الجوهر تابعاً لحصوله في جهةٍ ما، لم يكن تابعاً لكون الموجب لحصوله في الجهة.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: وليس لهم أن يعتذروا بهذا الجواب عما ألزمتهم نحن، لأننا ألزمتهم أن الجوهر محتاج عندكم في حصوله في الثاني إلى الكون كمحاجة الموجب إلى الموجب، والكون محتاج في حصوله في الثاني أيضاً

إلى حصول الجوهر فيه كحاجة المشروط إلى الشرط، وكل واحد منها تابع للآخر. فأما الوجه الأول، وهو أنهم شرطوا الشيء بنفسه، فليس يتوجّه نحوه هذا السؤال، لأننا أئزمناهم: إنكم تجعلون حلول الكون في الجوهر، وهو في الثاني، شرطاً في إيجاب الكون حصوله في الثاني. وحصول الجوهر في الثاني شرطاً في وجود الكون فيه، وهو في الثاني، فقد احتاج كل واحد منها إلى نفسه.

ومنها أن يقول القائل: أتوجد الحركة التي تثبتونها في الجوهر وهو في الجهة ١٠٩ ط الأولى أو هو في الجهة / الثانية؟ فإن قالوا بالأول وجب أن يكون متحركاً وهو في الأول. وإن قالوا بالثاني فقد استغنى بحصوله في الثاني عن الحركة. والجواب أن السائل أوجب بسؤاله الاستغناء عن الموجب في حال حصول تأثيره، وهذا باطل لأن الموجب يقارن تأثيره، وهو وقت الحاجة إليه لا وقت الاستغناء عنه. فلذلك قلنا: إن حال حصول الحركة هي حال حصول المتحرك متحركاً إلى الثاني.

ومنها أن يقال: قد ثبت أننا نعلم وقوع تصرّفنا بحسب أحوالنا باضطرار واستحقاق المدح والذم عليه. والأكوان التي تثبتونها لا يُعلم ذلك من حالها باضطرار، فليست إذاً تصرّفنا. وإنما قلنا: إنه لا يُعلم ذلك من حالها، لأننا لا نعلمها باضطرار، وإنما نعلمها باستدلال، ووقوع التصرف بحسب أحوالنا واستحقاق الذم والمدح عليه علم بصفاتها، ولا يجوز أن تُعلم صفة الشيء باضطرار وتُعلم ذاته باستدلال. وقد أجابوا عن ذلك بأننا نعلم الأكوان التي تحدث بحسب أحوالنا باضطرار على الجملة، وقد تقدّم القول على ذلك. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وقد كان يمكنكم أن تجيبوا بجواب آخر ففقولوا: / ١١٠ و إنما نعلم حسن الذم والمدح على تحركنا باضطرار، وإنما نشك في أن تحركنا حاصل بنا ابتداءً أو بواسطة. وأي الأمرين كان لم يمنع ذلك من تعليق الذم بتحركنا، ولم يخرج من أن يكون متعلقاً بنا، كما أننا نعلم حسن الذم والمدح على أفعالنا وتعلقها بنا، متولدة كانت أو مبتدأة.

ويمكن أن يُستدلّ عليهم فيقال: قد ثبت أن تحرّكنا يجب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا، فجرى ذلك مجرى وجوب إدراكنا عند كوننا أحياء لا آفة بنا مع تكامل الشرائط، ومجرى وجوب استحقاق المخلّ بالواجب للذم، فكما لا يُحتاج في ذلك إلى معنى زائد على الحالة التي يجب عندها، فكذلك هذا في التحرك. والجواب أن وجوب الحكم عند أمرٍ من الأمور إنما يدلّ على أنه لا يتعلق بأمر زائد يجوز حصوله وأن لا يحصل، لأن ذلك ينقض الوجوب، ولا يدلّ على أنه لا يتعلق بأمر آخر. ولهذا لمّا وجب كوننا مدركين عند تكامل الشرائط لم نعلم نقي الإدراك إلا بعد أن بينا أنه لا يجوز أن يتولد عن فتح العين وأنه لو كان معنى لكان متعلقاً باختيار مختار، وذلك ينقض وجوب كوننا / مدركين عند تكامل الشرائط. فكذلك وجوب التحرك عند دواعينا لا يمنع من ١١٠ ظ أن يتعلق بحدوث معنى يجب حصوله عند دواعينا. وصحّ أن وجوب الأمر عند أمر من الأمور لا يكفي في العلم بأن ذلك الأمر هو الموجب إلا بعد أن تبين أنه لا وجه فيه سوى ذلك الأمر تملّقى عليه الوجوب، أو يُعلم وجوب الحكم عند العلم بذلك الأمر، فيُعلم أنه هو المؤثّر.

فصل في الاجتماع

اعلم أن أصحابنا يذكرون الاجتماع ويعنون به كوفي الجسمين الموجبين لتجاورهما ومماسّتهما. وقد يعنون به التأليف، والتأليف عندهم هو معنى يخلّ في المخلّين، ويجعلون التأليف علّة في صعوبة تفكيك الحجر بشرط الالتراق، وهو أن يوجد التأليف في المخلّين في حال يكون فيها أحد المخلّين رطباً والآخر يابساً. وقال قوم: بل إنما يصعب تفكيك الحجر لأجل الأكوان لا بشرط الالتراق. وقيل أيضاً: بل إنما يصعب لأن بعض أجزاء الحجر يعتمد علّواً وبعضها يعتمد سفلاً. وأفسد الشيخ أبو الحسين رحمه الله جميع هذه الأقاويل، فقال: أما حلول

١١١ و التآليف في المحلّين فلا يخلو إما أن يقولوا: إنه بعينه يوجد في هذا / المحلّ في حال ما يوجد بعينه في المحل الآخر، أو يقولوا: إنه يحلّ فيها على معنى أن نصفه يوجد في هذا المحل ونصفه الثاني يوجد في المحل الآخر، كما يقال في جسم طولُه ذراع: إنه كائناً في مكانين وشاغلاً لهما، نحو أن يوضع على آجرَين، على معنى أن نصفه على هذه الآجرّة والنصف الثاني على الأخرى. أما الأول فباطل لأنه يستحيل أن يكون شيء واحد في محلّ أو جهة وهو بعينه في تلك الحال في محل آخر أو في جهة أخرى، وتُعلم هذه الاستحالة ضرورةً. ولو جاز ذلك في التآليف لجاز أيضاً في الجوهر، فيوجد جوهرٌ واحد في مكانين في حالة واحدة. ولأن من قال: إن التآليف يوجد في المحلّين، على هذا الوجه فقد جعله في حكم شيئين. ألا ترى أننا لو اعتقدناه شيئين لم يزد حاله على ما قاله فيه؟ ولو جاز أن يحلّ التآليف المحلّين على هذا الوجه، وهما متجاوران، لجاز أن يحلّها، وهما مفترقان، وإلا فما الفرق بين المتجاورين والمفترقين؟

وأما الوجه الثاني فيؤدّي إلى أن يكون الشيء الواحد منقسماً متجزّئاً، وذلك ١١١ ظ باطل. إن قيل: أليس من يثبت لجملة الحي منا حالة واحدة لا يلزمه / أن تكون تلك الحالة منقسمة بحسب أجزاء الحي؟ فما أنكرتم أن يكون التآليف مثله؟ وكذلك إذا قال: إن أجزاء الجملة يثبت لها حكم واحد، وهو صحّة كونها حيّة عالمة، لا يلزمه أن يكون الحكم متجزّئاً، قيل له: أما من يثبت للجملة حالة واحدة ويقول: لو أدركت تلك الجملة على تلك الحالة لأدركت بمنزلة السوداء، فإنه يلزمه أن يقول بتجزؤ تلك الحالة بحسب أجزاء الجملة، لأنه أثبتنا سارية في تلك الجملة. فأما صحّة كونها حيّة عالمة، فإذا كانت حالة العالم يلزم فيها أن تكون منقسمة كسواد الجملة، فكذلك صحّة هذه الحالة، لأن صحّة بعض الصفة لبعض الجملة هو غير صحّة البعض الآخر. وعلى أن

قولنا: إن الجملة يصح أن تكون عالمةً، يفيد إضافةً ما بين الجملة وبين هذا الحكم لا تُعقل من دونها، كما يقال في الجوهريين: إنها متجاوران، فإنه يفيد إضافةً بينهما لا تعقل من دونها، فجاز أن يقال: إنه لا يتجزأ. وليس كذلك التأليف، لأنه ذاتٌ وشيء عندهم، وليس بإضافة، بل هو جارٍ مجرى السواد والجوهر.

وأيضاً، لو كان الحجر يصعب تفكيكه للتأليف بشرط الالتزاق لوجب إذا فككنا / آجرةً أو خيارةً ثم ألصقنا إحدى القطعتين على الأخرى، واجتهدنا في ١١٢ و ردّ أحد النصفين إلى موضعه، أن تتألف الآجرة أو الخيارة، ويصعب تفكيكه ثانياً كما كان أولاً، لأن المجاورة عندهم تُؤلّد التأليف، وشرط الالتزاق موجود، وهو وجود الرطوبة في أحد الحليّن واليوسّة في الآخر. وكان ينبغي أن يكون في الآجرة رطوبات كثيرة بقدر صلابتها، وفي الخيارة ييوسات بمقدار صلابتها، والمعلوم خلاف ذلك. وبهذا يبطل أيضاً قول من جعل العلّة في ذلك هي الأكوان بشرط الالتزاق. وأما من قال: إن العلّة في ذلك أن بعض أجزاء الحجر يعتمد على البعض، فقلوه باطل لأنه إن كان نصفها من الصفيحة العليا معتمداً على النصف الآخر من الصفيحة السفلى لزم إذا قلبنا الحجر أن يسهل دفع الصفيحة العليا، بل ينبغي أن ترتفع الأجزاء بأنفسها. وإن كان بعض أجزائه معتمداً على البعض على الاختلاط لزم إذا أمرنا أيدينا على الحجر أن يسقط بعض أجزائه، بل كان ينبغي أن تسقط بأنفسها، وإذا قلبناه مرّةً بعد مرةً أن يظهر فيه خلل محسوس.

وقد / استدللّ شيوخنا رحمهم الله لقولهم فقالوا: إن الحجر يفارق غيره من ١١٢ ظ الأجسام التي لا يصعب تفكيكها، فلا بدّ في هذه المفارقة من أمرٍ، وذلك الأمر إما أن يرجع إلى القادر أو إلى الحجر. ولو رجع إلى القادر لزم أن لا يصح منه تفكيك الأجسام الرخوة. فعلمنا أنه يرجع إلى الحجر، ولكن بشرط تناقص قدرة القادر، لأن ذلك الأمر لو رجع إلى الحجر فقط لزم إذا

زيدت^١ قدرة القادر، أو أعانه على التفكيك غيره، أن يصعب عليه تفكيكه كما يصعب عليه من دون ذلك. فصحح [أنه] إنما يصعب تفكيكه عليه لما ذكرنا. وليس يخلو ذلك الأمر إما أن يكون واحداً أو يكون أمرين يوجدان في المحلّين. ولو كان ذلك الأمر أمرين لم يمنع ما في هذا المحلّ من نقل المحلّ الآخر. فصحح أنه أمر واحد. ثم لا يخلو إما أن يوجد في المحلّين أو في أحدهما، والثاني يقتضي أن لا يمنع من نقل المحلّ الآخر، فصحح أنه يوجد في المحلّين

فيقال لهم: إنكم أحلّتم أن يمنع ما في المحلّ من نقل غيره. ثم ارتكبتم ما هو أشدّ استحالة منه بأن قلتم: إن الشيء يوجد في محلّين في حالة واحدة، فهلاً توقفت في المسألة؟ وعلى أنكم بقولكم بالتأليف قد اعتبرتم في كون الشيء / شرطاً ما في الآخر لأنكم قلتم: إن الرطوبة في هذا المحلّ لا تتم شرطاً في كون التأليف مانعاً من التفكيك إلا بيبوسة في المحلّ الآخر. وإذا جاز ذلك في الشرط فجوّزوا مثله في المنع من النقل.

و ١١٣

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يصعب مع القول بالجزء ذكر علة في صعوبة التفكيك. والأقرب أن يقال: إن الجسم يصعب تفكيكه لأمر، منها أن يكون متصلاً شيئاً واحداً وأن يكون مع ذلك كثيفاً صليماً يابساً. وليس يمكن مع القول بالجزء أن يكون الجسم شيئاً واحداً وحقيقة واحدة. قال: ولذلك متى زادت صلابة الجسم وبيسه زادت صعوبة تفكيكه، ومتى زال اتّصاله وصلابته زالت صعوبة تفكيكه. قال: ولهذا يعلّل الناس صعوبة التفكيك بما ذكرناه، فيقولون: إن الجسم قطعة واحدة وإنه شديد الصلابة وشديد اليبس، فيصعب كسره. قال: ومنها أن يجري الجسمان مجرى الجسم الواحد، كالجصّ والآجر، لأن أواخرهما تقاربان أن تكونا من الشيء الواحد. ومنها أن يكون أحد الجسمين على حدّ من الرطوبة واليبوسة متوسط والآخر يابس، كالأجسام العلكة إذا

ألصق بها جسم يابس، فإنه يصعب / نزعه عنه صعوبةً ما، فتي نزعناه عنه ثم ١١٣ ظ رددناه إليه في الحال، صعب أيضاً نزعُه عنه. فتي كنا نزعناه عنه ثم رددناه في الحال صعب نزعُه، فالعلة في ذلك ما ذكرناه. فإن كنا متى رددناه إليه لم يصعب نزعُه عنه من بعد، فالعلة في شدة فكّه أحد الوجهين الأولين.

ولقائل أن يقول: إن الشيوخ لا ينكرون أن تكون الصلابة والاتصال علةً في صعوبة التفكير، لكن الكلام هو في الصلابة والاتصال ما حقيقته. فالشيوخ فصلوا ذلك وقالوا: إنه معنى يخلقه الله تعالى ويوجدُه في المحلّين به يكون الجسم متصلاً صلباً إذا حصل شرط الصلابة. وأنت لم تفصل ذلك، بل اقتصرت على عبارة، فما معنى الصلابة والاتصال عندك؟ وأما ما ذكره من كون الجسم شيئاً واحداً فلا يصلح أيضاً أن يُجعل علةً في صعوبة التفكير، لأنه مع كونه شيئاً واحداً يحتمل تفرق أجزائه، فبعض الأجسام المتحدة يشقّ تفريقه وبعضها لا يشق. فلو كانت العلة في صعوبة التفكير ذلك لوجب أن يشقّ تفريق الجميع. فصحّ أن ما يشقّ لأجله تفريق الجسم المتحد هو أمرٌ غير ذلك، وصحّ أن ذكر العلة مع القول بالجزء ومن دون القول به / يصعب.

١١٤ و

ويمكن أن يقال: إن صلابة الجسم واتصاله هو ما نجد عليه الجسم إذا حاولنا تفريقه. وإنّا يكون الجسم كذلك لمعانٍ^٢ يخلقها الله تعالى في الجواهر لها يجب التماسها والتزاقها عند المجاورة، أو يخلقها على صفاتٍ لأجلها تؤثر في الالتزاق. ويجوز أن تكون الرطوبة في أحد المحلّين واليبوسة في الآخر شرطاً في تأثير بعض الأجسام في الالتزاق، لأننا نرطب بعض الأجسام فتلتزق، ونرطب بعضها فلا تلتزق، كبرادة الحديد وقُتات الحطب. وتلك المعاني ليست هي المجاورات لأننا نجاور بين كثير من الأجسام فلا تلتزق. ولا هي المجاورات مع الرطوبة واليبوسة في المحلّين لأننا نجاور بين كثير منها وهي على هذه الصفة فلا

تلتزق. ولا هي الأعراض المعقولة فيها كالألوان والطعوم وغيرها لمثل ما تقدم. فصَحَّ أنه معنى زائد عليها.

ولا بدّ من القول بأن هذه المعاني أو هذه الصفات مختلفة، لأن الأجسام تختلف في تأثيرها في الالتزاق. فبعض الأجسام يؤثر في الالتئام وبعضها لا يؤثر.

وكذلك الأجسام التي تقبل الالتئام تختلف، فبعضها يقبل من المؤثر الالتئام فيلتم / ١١٤ ط معه، وبعضها لا يقبل ذلك. ولالتئام بعض الأجسام أدوية معلومة، وتختلف تلك الأدوية، فبعض الأجسام يلتصق لأجل دواء، وبعضها لا يلتصق لأجل ذلك الدواء، بل له دواء آخر، وذلك معلوم في الزجاج والحديد وغيرها. ويجوز أن يكون في الأجسام ما لا يقبل الالتئام أصلاً بدواء أو من غير دواء لجواز أن لا يخلق الله تعالى فيه ذلك المعنى أو تلك الصفة، أو لم يخلق على صفة لها يقبل ذلك. وليست لهذه المعاني عبارة في اللغة يعبر بها عنها، لأن قولنا: تأليف والتئام واتصال والتزاق، هي عبارات عن كون الجسم متصلاً، فأما المعنى الذي لأجله يصير متصلاً فلا اسم له في اللغة. ويمكن أن يُصطلح على عبارة يُعبر بها عنها فيقال: هي الغرائية، لأن معنى الالتئام يوجد ظاهراً في أجزاء الغراء، فكان هذا الاسم أولى بأن يُصطلح عليه في العبارة عنها.

فإن قيل: أفنقولون: إن ذلك المعنى أو تلك الصفة تحصل في أحد المحليين، أو فيهما؟ فإن قلتم بالثاني فقد دخلتم فيما عبتم، وإن قلتم: في أحدهما، قيل لكم: فلماذا يمنع علينا نقل الثاني لما في غيره؟ قيل له: إنه يحصل في أحدهما، لكنه يظهر له حكم وتأثير في الثاني، وهو المنع من نقله إلا إذا بطل شرط تأثيره / ١١٥ و بالتفريق ويبقى المؤثر في محله، ولهذا لو أعيد إلى الحالة التي فيها أوجب الالتزاق لأوجبه ثانياً. ويجوز أن يحصل المؤثر في محلٍّ ثم يظهر له تأثير في غير محله، ولهذا تؤثر المدركات في الخواص، وإن لم تنتقل إليها، والصورة المقابلة للمرايا تؤثر فيها، وإن لم تنتقل إليها. ثم إذا فات شرط تأثيرها بطل التأثير، وإن بقي المؤثر على ما كان عليه من قبل، فكذلك المؤثر في الالتزاق. ثم قد يجوز أن

يحصل المؤثر في الالتزاق في أحد المحلين فيؤثر في التعلّق بغيره، كما نجده في الغراء والخشب، ويجوز أن يحصل في كلاّ المحلين ما يؤثر في التعلّق بغيره، فيتعلّق كل واحد منها بالآخر، كما نجده في آخر الغراء. ومتى اختصّ المحلّان بذلك كانت الصلابة أشدّ.

فإن قيل: فإذا فككنا الجسم المتّصل، ثم رددنا أبعاضه إلى مواضعها كما كانت، لماذا لا يعود الالتزاق إن كان المؤثر في الالتزاق لا يبطل بالتفكيك؟ قيل له: لأنه ليس في حال ردّها بعضه إلى بعض على الشرط الذي عنده يؤثر في الالتزاق كما كان عليه أول ما أثر في الالتزاق. أو يجوز أن تكون الرطوبة شرطاً في ذلك، ثم تنقاص في حال / بقاء الالتزاق وتزول أصلاً، فإذا فات الشرط ١١٥ ظ لم يؤثر في الالتزاق.

فإن قيل: إن كانت الرطوبة شرطاً في تأثير المؤثر في الالتزاق فلماذا لا يتناقص الالتزاق بتناقص الرطوبة أو لا يزول أصلاً ببطانها؟ قيل له: إنه لا يمنع أن تكون شرطاً في تأثيره في أول الالتزاق، ثم لا يكون بقاؤها شرطاً في بقاء الالتزاق، بل يكون زوال الرطوبة أو نقصانها شرطاً في شدّة الالتزاق وزيادته. ولهذا نجد كثيراً من الأجسام تلتئم في حال رطوبتها، ثم يشتدّ التئامها بتناقص الرطوبة أو بطلاتها، كاللبنّة إذا طبخت، فإنه تزداد صلابتها والتئامها، وكلّما طبخت أكثر كان التئامها أشدّ. وكذلك كثير من الأجسام تزداد صلابتها بما ذكرنا وباندماج أجزائها وزوال التخلخل عنها أو قلّته فيها. ولهذا تُدمج أجزاء الحديد بالإحماء في النار والدقّ، لأن أجزائه تندمج بذلك. وكذلك إذا أُذيب النحاس أو الحديد، فاندجت أجزاؤه بالإذابة ثم التأمّت، فإنه تشتدّ صلابته. ولهذا يعلّل العقلاء تعذّر تفكيكه لشدّة ييس ذلك الجسم واندماج أجزائه.

١١٦ و قال الشيخ / أبو الحسين رحمه الله: فأما من يُثبت الجزء الذي لا يتجزأ، فليس تظهر علته في صعوبة التفكيك. وعلى ما ذكرناه تظهر العلة في صعوبة التفكيك، وإن قيل بالجزء الذي لا يتجزأ. قال: والقول في الجزء ملتبس، وأنا فيه واقف. وليست هذه المسألة مما لا بد منها في أصول الدين، فإن اتّصلت ببعض مسائل هذا الكتاب فإننا نوردها، إن شاء الله. وهي مستوفاة في كتب شيوخنا رحمهم الله، خصوصاً في كتاب عيون المسائل لأبي القاسم الكعبي رحمه الله.

باب في الدلالة على أن هذه المعاني محدثة

استدلّوا لذلك بما تقدّم في طريقة الأحوال فقالوا: الدليل لذلك أنها يحوز عليها العدم، وما جاز عليه العدم فليس بقديم. واستدلوا لجواز عدمها بما تقدم. فإن قيل: ما أنكرتم أنها لا تعدم، لكنها تنتقل من جسم إلى جسم ومن ظاهر الجسم إلى باطنه ومن باطنه إلى ظاهره؟ واعلم أن هذه الزيادة لا تتوجّه على الطريقة الأولى، لأن من يقول: إن الحركة هي تحرك الجسم، يقول: إن تحرك هذا ١١٦ ظ الجسم لا يُعقل أن يكون تحركاً لغيره من الأجسام، فلا يصح أن يقال: / إن تحركه انتقل إلى غيره. وإنما تتوجه على^١ هذه الطريقة لأنه إذا قيل: إنه يوجد في الجسم ذوات غير الجسم، فتوجب تحركه، أمكن أن يقال: ما أنكرتم أن توجد تلك المعاني في غير هذا الجسم بعد وجودها في هذا الجسم، فتوجب تحرك غيره كما أوجبت تحرك هذا الجسم؟ وقد أجاب الشيوخ عن هذه الزيادة فقالوا: إنّنا لو سلّمنا جواز الانتقال على هذه المعاني، ولم نبين عدمها، أمكنّا أن نُثبت حدوثها وحدث الجسم بأن نقول: إن هذه المعاني لو انتقلت في الأجسام لم يكن بد من أن يكون لانتقالها أول، لأن انتقالها حادث متجدّد، ولا

بدّ من أن يكون للحوادث أول. وهذه المعاني لا تسبق على هذا القول انتقالها أو حلولها في الجسم، وكل واحد من هذه الصفات متجدّد. فما لا يسبق علته^١ من هذه المعاني لا بدّ من أن يكون محدثاً، وإذا كانت محدثةً، والجسم لا يسبقها في الوجود، كان الجسم أيضاً محدثاً.

وأجابوا أيضاً بأن الانتقال على هذه المعاني وغيرها من الأعراض غير جائز، واستدلوا لذلك بأنه لو جاز عليها الانتقال لكانت حال الأعراض في انتقالها من جسم إلى جسم كحال الجسم في انتقاله من جهة إلى جهة. فكما لا بدّ في الجسم من معنى / يوجب انتقاله من جهة إلى جهة، فكذلك لا بدّ من معنى يوجب ١١٧ و انتقال العرض من محل إلى محل، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يجب انتقالها من دون أمر، لأن ذلك يقتضي أن لا يختص انتقالها بوقت دون وقت ولا بجسم دون جسم، فكان يجب أن تنتقل لم تزل وإلى كل الأجسام، فيلزم أن تكون الأجسام كلّها منتقلة لم تزل. وإن قيل: إنها تنتقل مع جواز أن لا تنتقل، لم تكن بأن تنتقل أولى من أن لا تنتقل إلا لأمر، وذلك الأمر لا يجوز أن يكون عدم معنى، لأن هذا القائل لا يجوز العدم على المعاني، ولأن ما أوجب عدم هذا المعنى من دون أن ينتقل يوجب عدم غيره من غير أن ينتقل. ولا يجوز أن ينتقل بالفاعل لمثل ما قدّمناه في أن الجسم لا يجوز أن ينتقل بالفاعل. ولا يجوز أن ينتقل لمعنى ينتقل إليه من محل آخر، لأن الكلام في انتقال ذلك المعنى كالقول في انتقال هذا المعنى، فيؤدّي إلى أن يتسلسل انتقالها لا إلى أول، وقد بيّنا فساد ذلك. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لمعنى يحدث فيها، لأنه متى قال ذلك فقد أقرّ بحدث بعض الأعراض، / ولأن الأعراض يستحيل أن تكون محلاً لغيرها من الأعراض. ١١٧ ظ وليس لأحد أن يقول: إنها توجد في محلّها فتوجب انتقالها إلى محل آخر، لأن في المحل أعراضاً غير الحركة أو السكون كالألوان والطعوم، فليس بأن

توجب انتقال البعض أولى من البعض. ولأن ما ينتقل من هذه المعاني لا اختصاص لها بجسم دون جسم على هذا القول، لأنها لو اختصت بمحل لما جاز عليها الانتقال من ذلك الجسم. فلو أوجب معنى من المعاني انتقالها من محلها لم تكن بأن تنتقل إلى جسم بأولى من أن تنتقل إلى غيره. وفي ذلك عدم انتقالها من محلها. ولا يجوز أن يقال: إنها تنتقل لا إلى محل، لأن هذه الأعراض لا يصح وجودها من دون محل. قالوا: فإذا تحرك الجسم الساكن ولم يصح أن يقال: إن السكون الذي كان فيه باقي فيه على ما كان، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلها ساكناً متحركاً، لأن إيجاب العلة لأحكامها يرجع إلى ذاتها، ولا يصح دخول الشرط في إيجابها، ولم يصح أن يقال: إنه انتقل منه إلى محل آخر أو لا إلى محل، لم يبق إلا أنه قد عديم، فصح أن هذه المعاني يجوز عليها العدم. واستدلوا / ١١٨ و على أن القديم لا يجوز عليه العدم بما تقدم في طريقة الأحوال. فصح أن الأعراض كلها محدثة لأن ما دللنا به على حدث بعضها حاصل في جميعها.

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح في أن كون الجسم كائناً في الجهة متجدد قسمة دخل فيها إبطال قول من يقول من المنجمين والفلاسفة: إن بعض الأجسام يجب كونها في بعض الجهات. فقال: لو كان الجسم في جهة لم يزل لكان حصوله فيها إما واجباً أو جائزاً، وكلاهما محال، فما أدى إليه محال. وإنما قلنا: إنه يستحيل وجوب كونه في جهة لم يزل، لأنه لا يخلو إما أن يجب ذلك لا لأمر أو لأمر. فإن وجب لا لأمر لزم استحالة خروجه من تلك الجهة، لأنه ليس بعض الأوقات بوجوب ذلك أولى من بعض. وإن وجب ذلك لأمر لم يخل إما أن يكون ذلك الأمر هو كونه متحيزاً أو كونه جسماً مخصوصاً، نحو كونه ماءً أو أرضاً. والأول والثاني يقتضي أن تجتمع الأجسام كلها في تلك الجهة وأن يستحيل خروجها عنها، وإن خرجت عن تلك الجهة بقهر قاهر لزم أن تعود إلى تلك الجهة، لأن تحريك المحرك قد زال، والموجب لكونها في تلك الجهة باقٍ. وإن وجب ذلك لكونه جسماً

مخصوصاً كقولهم: إن الأرض تستقرّ في الوسط، والأجزاء الأرضيّة تطلب المركز، ومكان الأرض مقعر ككرة الماء، ومكان الماء مقعر ككرة الهواء، ومكان الهواء مقعر ككرة النار، ومكان النار مقعر فلك القمر، والأفلاك كلها فالأعلى منها مكانٌ لما يحتوي عليه من الفلك الذي تحته، والفلك الأعلى ليس في مكان على الحقيقة. قيل لهم: لو سلمنا ذلك لكان كلامنا لازماً لكم لأننا نقول لكم: لم كانت هذه القطعة من الأرض أو الهواء بحيث هو أولى من أن تكون بحيث قطعة أخرى؟ ثم يقال لهم: إن المركز من الدائرة هي النقطة التي تكون الخطوط إليها متساويةً من المحيط. فهذا إما أن يكون نهايةً لبعْدٍ خالٍ أو نهايةً لخطٍّ موهومٍ في جسم. والأول ليس من قولهم لأنهم لا يثبتون أبعاداً خالية لا قائمة بنفسها ولا مشغولة. فإن أثبتوا أبعاداً قائمة بنفسها، قيل لهم: إذا كانت هي متشابهة في معنى كونها فراغاً فلم كانت أجزاء الأرض بأن تطلب هذه النهاية أولى من أن تطلب نهايةً أخرى؟ / وكذلك هذا إن قالوا: إنه نهاية لخطٍّ في ١١٩ و جسم، قيل لهم: فلم صارت بأن تطلبها بأولى من أن تطلب النهاية الأخرى من ذلك الخط؟ وأيضاً، فإن ذلك الخط هو خطٌّ من الأرض، فلم صارت أجزاؤها بأن تطلب نهاية ذلك الخط بأولى من أن تطلب نهاية خط آخر؟

فإن قالوا: إن الأرض يجب أن تكون في وسط الكل، والماء محيط بها والهواء محيط بالماء والنار محيطة بالهواء وبعض الأفلاك محيط ببعض، يقال لهم: ولم يجب ذلك؟ فنقولهم: لأن الأجسام التي بينها شركة تكون متجاورة ويجب أن يطلب بعضها بعضاً لأن الشيء يشترك إلى صورته وكماله. قالوا: وفلك القمر بينه وبين النار شركة لأن كل واحد منهما يَبْرُّ سريع الحركة وبين الهواء والنار شركة الحرارة، وهي أقوى من الرطوبة التي بين الهواء وبين الماء، فلذلك يصعد الهواء ولا يقف الماء. وبين الماء والأرض شركة في البرودة، وهي أقوى مما بين

١١٩ ظ النار وبينها من اليبوسة. قيل لهم: أما كرة القمر فغير نيرة، وأما سرعة الحركة فهو فعلٌ من أفعال النار وليس يقع به شركة في الجوهر، وإنما / الشركة تقع بما لأجله تكون السرعة. وذلك مما لم تتفق فيه النار وكرة القمر لأن سرعة الحركة في النار موجبة عن الخفة في الغاية، والفلك عندهم ليس بخفيف. ويقال لهم: ولم يجب إذا كانت بينها هذه الشركة وجب أن تتحرك النار إلى مقعر فلك القمر؟ فإن قالوا: لأنه يشترك في كونه وتمامه، قيل لهم: أفتشعر الشررة بهذا المكان حتى تطلبه؟

ويقال لهم: كان يجب على ما قلتم لو أرسلنا ماء للماء بالقرب من بحر أن يتحرك نحوه ولا يتحرك إلى الأرض، لأن مجاورة الماء للماء أحفظ لصورته لأن الأرض مفسدة^٢ بالإضافة إلى الماء لأن بينه وبين الماء شركة من وجهين. ونحن نجد الماء يهبط إلى الأرض، وربما يكون في ذلك السم نازٍ فيقع عليها ولا يتحرك إلى البحر. ونحن نعلم أن ما يشترقه الكل يشترقه الجزء. فإن قالوا: الماء يطلب المركز، ومتى تحرك على ذلك السم كان أقرب إلى المركز، عاد عليهم ما تقدم. فإن قالوا: الأرض^٣ يجب لصورتها أن تكون على أبعد البعد من الفلك. فإذا كان الفلك مستديرًا فغاية البعد من المحيط وسطه، فلماذا كانت الأرض في الوسط. ثم الماء يجب أن يكون أبعد الأشياء من المحيط بعد الأرض، ثم الهواء، فتبقى النار مجاورة / لفلك القمر، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن تدافع أجزاء الأرض إلى أبعد البعد ما وجدت مساعاً وإن بعدت عن السم، حتى لو أرسلنا حجراً على شفير بئر أن لا يسقط على طرفها، بل كان يجب أن يهوي في البئر لأنه بذلك يكون أبعد من المحيط.

وَيُسْأَلُونَ عَنِ الْفَلَكَ الْأَعْلَى: ما الذي أوجب أن يكون بحيث هو؟ فإن قالوا: إنا لا نثبت فراغاً قد شغله، فلا يصح أن يقال لنا: هل صح أن يشغل

١. بهذا: بهذه ٢. مفسدة: نفسدة ٣. الأرض: الماء، (وعلى الهامش) صوابه الأرض

غيره؟ قيل لهم: إن الجسم لا بد من أن يشغل فراغاً. على أننا نقول لكم: إذا جاز أن يكون الفلك الأعلى لا في فراغ، فهلاً جاز أن يكون بينه وبين فلك القمر أجسام أطول مساحة من الأجسام التي بينها الآن ولا تكون في فراغ؟ فإن قالوا: لا يجوز ذلك مع ما هو عليه من المقدار، قيل لهم: جئوا ذلك بأن يرتفع النصف الذي تحت الأرض إلى الأعلى وينسفل الأعلى. ويقال لهم: إذا جاز أن يلبث بحيث هو ويقف لا في فراغ وأبعاد فلم لا يجوز أن يكون ماراً ولا يشغل في مروره أبعاداً؟ فإذا صح ما ذكرنا بطل القول بأن كليات الأسطوانات والأفلاك يجب وجودها في أماكنها / لم يزل ولا تخرج عنها في ١٢٠ ظ حال، لأننا قد بينا أن ذلك لا يجب لها ولا يجب أيضاً لأجزائها. وإذا لم يجب ذلك لها في هذه الحال فكذلك لم يزل لأنه لا وجه يخصصها فيما لم يزل بوجود ذلك دون الآن.

وفارق ذلك ما نقول نحن من استحالة وجود الأجسام لم يزل وصحة وجودها الآن، لأن لذلك وجهاً مخصوصاً، وهو أن وجودها مستفاد من الفاعل، والفاعل لا يصح أن يفعل لم يزل، ويصح أن يفعل متقدماً على فعله. ويفارق ذلك أيضاً صحة وجود ما لا يبقى واستحالة وجوده من بعد، لأن لذلك وجهاً مخصوصاً أيضاً، وهو أن العدم عليه أولى من الوجود، وإنما يخرج إلى الوجود بالفاعل. فإذا انقطع عنه الفاعل، عاد إلى العدم، بخلاف الباقيات، لأن صحة الوجود عليها وصحة العدم على سواء، فإذا حصل له أحدهما دام له إلا أن يُخرجها عن ذلك مخرج. فلو كانت الأجسام يجب حصولها بحيث هي إلا أن يُخرجها عنه مخرج لوجب إذا انقطع عنها تأثير المخرج أن تعود إلى مكانها الأول.

١٢١ و باب في الدلالة على أن الجسم لا يخلو من هذه / الحوادث

استدلوا لذلك فقالوا: إن الجسم لا يصح خلوه من أحكام هذه المعاني، وهي كونه كائناً في جهة أو ساكناً أو متحركاً أو مجتمعاً أو مفترقاً، فلم يصح خلوه عما يوجبها. واستدلوا على أنه لا يخلو من هذه الأحكام بما تقدم في دلالة الأحوال. قالوا: وإنما قلنا: إنه إذا لم يصح خلوه عن هذه الصفات، فكذلك عما يوجبها، لأننا قد بينا أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها إلا عن هذه المعاني. ودلالة إثبات المعاني تشتمل جميع الأجسام في كل حال، فاستحال خلوها عن هذه المعاني في كل حال.

فإن قيل: إنما يستحيل خلو الجواهر عن هذه الأجسام لكونها متحيزة، فما أنكرتم أن تكون الجواهر موجودة لم تزل غير متحيزة، فكانت خالية عن هذه الأحكام، ثم تحيزت من بعد، فثبت لها هذه الأحكام؟ قيل له: إن الجوهر لا يجوز أن يوجد غير متحيز لأن تحيزه مقتضى عن كونه جوهرًا بشرط الوجود، فتي حصل الشرط والمقتضي حاصل، وهو كونه جوهرًا، وجب التحيز. وإنما قلنا: إن المقتضي حاصل، لأن الجوهر جوهر في الوجود والعدم، وإذا كان جوهرًا في / العدم صح أن المقتضي حاصل. قالوا: وإنما قلنا: إن التحيز مقتضى عن ١٢١ ظ في / العدم صح أن المقتضي حاصل. قالوا: وإنما قلنا: إن التحيز مقتضى عن صفة الذات، وهو كونه جوهرًا، لأنه لو لم يكن كذلك وجاز أن يوجد متحيزًا وغير متحيز لم يجز أن يتحيز إلا لأمر، وذلك الأمر إما فاعل أو علة. ولا يجوز أن يتحيز بالفاعل لأن الفاعل لا يصح أن يثبت صفة للذات زائدة على الوجود إلا تبعاً للحدوث، على ما تقدم. فتي قال المخالف: إن الفاعل يجعله متحيزًا، فقد أقر بحدوث الأجسام. ولأن كون الفاعل قادرًا لا يتعدى الإحداث، فما هو زائد على الحدوث لا بد من أن تؤثر فيه صفة من صفات القادر غير كونه قادرًا، نحو كونه عالمًا ومريدًا وناظرًا. فهذه الصفات لا تثبت في حالة السهو، وصفات الأجناس تثبت في حالة السهو، فصح أنها لا تثبت بالفاعل. ولا تتحيز

لعلّة، لأن العلة لا بد من أن تختص بما تُثبت الحكم له، واختصاص العلة بالجواهر لا يصح إلا بالخلول فيه، وحلولها فيه لا يصح إلا إذا كان متحيزاً. فلو تحيز لعلّة لتعلّق الاختصاص بما تؤثره العلة، وفي ذلك حاجتها إلى حكمها^١. ولأن الجواهر يحتاج إليها ليتحيز، وهي تحتاج إلى الجواهر لتحلّه، وفي ذلك حاجة / كل ١٢٢ و واحد منها إلى نفسه. فصح أن تحيزه مقتضى عن كونه جوهراً بشرط الوجود، فلم يصح أن يكون موجوداً غير متحيز. ومع تحيزه يظهر القول بأنه لا بد من كونه كائناً في جهة ما.

فإن قيل: أليس يخلو الجواهر عندكم في أول حال حدوثه عن الحركة والسكون؟ والجواهر المنفرد يخلو عن الاجتماع والافتراق. فهلاً قلتم: إنه يجوز خلوه أيضاً عن الكون؟ قيل له: إن الجواهر في أول حال حدوثه لا يخلو عن جنس الحركة والسكون لأنه لا يُعقل في أول حدوثه إلا كائناً في جهة بكون، وذلك الكون من جنس الحركة والسكون وإن كان لا يسمّى حركة أو سكوناً. ألا ترى أنه في الوقت الثاني يسمّى سكوناً، ولو كان في جهة أخرى، فزال عنها إلى تلك الجهة بذلك الكون الذي وُجد فيه في حال حدوثه يسمّى حركة؟ فكذا ذلك هذا في الجواهر المنفرد، لأن الكون الذي فيه من جنس الاجتماع أو الافتراق، وإن كان لا يسمّى بذلك إلا إذا وُجد جوهراً آخر. ألا ترى أن الله تعالى لو خلق بجانبه جوهراً آخر سُمي الكون الذي كان فيه مجاورةً واجتماعاً، ولو خلقه مبايناً منه سُمي افتراقاً؟ فصح أن الجواهر لا يصح خلوه عن الأكوان، وإليها ترجع الحركات / والسكنات والاجتماع والافتراق.

١٢٢ ظ

وستكلم على قوهم: إن تحيز الجواهر مقتضى عن كونه جوهراً، إذا تكلمنا على قوهم: إن المعلوم ذات في حال عدمه وإنه مختص بصفة. فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله: إن الجواهر^٢ تخلو

١. حلولها: حلوله ٢. حكمها: كلها، (وفوق السطر) ظ حكمها ٣. الجواهر: الجواهر

من الألوان؟ فما الفرق بين ذلك وبين خلوها من الأكوان؟ قيل له: إنه جَوَزَ خلوها من الألوان بأن تكون على هيئة الأغبر، وجَوَزَ فيما تناهى غُبرته من الأجسام أنه لا لون فيها. وإذا كان كذلك لم يكن في تجويزه أن تكون على هيئة الأغبر حصولها على وجهٍ غير معقولٍ، وليس كذلك أن لا تكون في جهة أصلاً.

قال شيخنا أبو الحسين رحمه الله: فإن قيل: أفتجوزون أنتم أن لا يكون فيها لون ولا تكون على هيئة الأغبر؟ قيل له: نعم. فإن قيل: إن ذلك لا يُعقل، كما لا يُعقل وجودها لا في جهة، قيل له: إن أردتَ بقولك: إنها لا تُعقل كذلك، أنه لا يُعقل كونها^١ جسماً وليس بذي هيئة، لم يصح لأن كثيراً من العقلاء يعتقدون أنه ليس في الهواء لون. ولأن الإنسان متى رجع إلى نفسه علم فرق ما بين أن يكون الجسم الذي لا يشاهده لا هيئة / له وبين أن لا يكون في شيء من الجهات. وإن أردتَ أنه لا يُعقل [كونها] جسماً مرئياً لنا^٢ وليس بذي هيئة، لزم أن يكون اللون هو المرئي أو يكون اللون من شرط كون الجسم مرئياً. وليس يبعد عندنا أن يكون اللون شرطاً في كون الجسم مرئياً.

باب في الدلالة على أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث.

استدلوا لذلك بما تقدم في دليل الأحوال. فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الحوادث التي لا يسبقها الجسم لا أول لها، بل حدثت شيئاً قبل شيء لا إلى أول؟ فلا يجب أن يكون الجسم محدثاً إذا لم يتقدمها، لأن ما لم يتقدم المحدث إنما يجب حدوثه إذا كان المحدث معيناً. فأما إذا كانت حوادث لا يوجد فيها ما هو أول لها لم يجب فيها لم يسبقه أن يكون محدثاً. وقد أجابوا عن ذلك ودلوا

على أنه يستحيل أن تكون حوادث لا أول لها بأشياء، منها أن كل واحد منها إذا كان له أولٌ ويجب ذلك له، لزم في الجميع أن يكون له أول، لأن الكل والبعض لا يفترقان في الصفة الواجبة لكل جزء وبعض. وإنما يجوز أن يفارق / الكل الجزء في الصفات الجائزة المنتظرة دون الواجبة. ألا ترى أنه لما وجب ١٢٣ ظ لكل جزء منها أن يكون محدثاً لزم في الكل أن يكون حوادث. ولما وجب في كل واحد من الزوج أن يكون أسود لزم ذلك في جميعهم، وهذا لأن جملة ما ليست إلا كل واحد منها. وإذا كان كل واحد منها ذا أولٍ فكذلك جملة ما. فإن قيل: أليس كل واحد من الأمة يجوز عليه الخطأ ولا يجوز على جماعتهم الخطأ؟ وكذلك كل واحد من مقدور القادر يجوز أن يوجده ولا يجوز أن يوجد جميع مقدراته لأنه يقدر على ما لا يتناهى، ويستحيل وجود ما لا نهاية له. فإذا جاز أن يفارق الجزء الكل فيما ذكرناه، فكذلك فيما نحن فيه، قيل له: إن ما ذكرته هو من الصفات الجائزة على كل جزء دون الواجبة، فجاز أن يفارق البعض فيه الكل.

وقد اعترض هذا الجواب شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقال: إن جواز الخطأ على كل واحد من الأمة له اتصال بكل واحد من الأمة، وجماعتهم ليست^١ إلا كل واحد منهم، فالجواز هو الصفة الثابتة. يبين هذا أن الجواز هاهنا هو شكنا في خطأ كل / واحد منهم، وهذا الشك متعلق بكل واحد منهم على ١٢٤ و الانفراد، ولا يتعلق بجماعتهم. وكذا هذا في مقدرات القادر، فقد انتقضت الدلالة بذلك. ثم أجاب هو عن الاعتراض فقال: إن ما ألزمه على الدلالة غير لازم، لأن الذي أنكرناه عليهم هو أن ينفوا الأولوية عن الجملة في حال ما يُثبتون الأولوية لكل واحد من تلك الجملة. فنظير ذلك من إجماع الأمة أن يجوز نحن الخطأ على كل واحد من الأمة في الحكم الذي أجمعوا عليه في

حال ما ننفي الخطأ عن جماعتهم. ونحن لا نقول كذلك، بل ننفي الخطأ عن كل واحد منهم في ذلك الحكم في الحال الذي ننفي الخطأ عن جماعتهم.

فإن قيل: أليس لو انفرد كل واحد منهم على القول بذلك الحكم لجاز عليه الخطأ، ومتى أجمعوا عليه لم يجوز عليهم الخطأ؟ قيل له: إن حكم الواحد قد يختلف بحسب انفراده وبحسب اقترانه بغيره إلا أن ذلك ليس من مسائلنا بسبيل. فنظير ذلك أن يقال: إن الحركة الحادثة تخرج من كونها حادثة بما يقترن بها من الحركات. وكذلك هذا في مقدورات القادر لأننا نجوز في كل واحد منها ١٢٤ ظ أن يوجد / القادر إذا انفرد، ولا نجوز أن يوجد مع ما لا نهاية له. فقد اختلف حال المقدور بحسب الانفرد والاقتران بغيره، وليس ذلك من نفي الحكم عن الجملة في حال ما هو ثابت لكل واحد منها بسبيل. قال: وقد كلمت بهذه الدلالة التي ذكرها الشيوخ بعض المخالفين فلم يجب عنها بشيء. ثم تبين لي أنها غير لازمة، وذلك لأن قولنا: كل واحد من الزنج أسود، لا يفيد في كل واحد منهم حكماً ينقطع^١ منه [حكم] جملة الأشخاص فضلاً عن أن يكون ذلك الحكم هو نفي السواد عن كل واحد منهم. يبين ذلك أن ما نفيده بقولنا: كل الزنج سود، هو الذي نفيده بقولنا: كل واحد من الزنج أسود. وليس كذلك قولنا: كل واحدة من الحركات لها أول وليس لجماعتها أول، لأننا نعني بالأول أن كل واحدة^٢ منها لم تكن ثم كانت، ونعني بالثاني أنها ما انتهت إلى حالٍ لا يوجد منها قبلها شيء.

وما استدلوا به هو أن الحوادث الماضية لو لم يكن لها أول لوقف حوادث يومنا على حدوث حوادث لا نهاية لها قبلها، ويستحيل وقوف حادث على حوادث قبله لا نهاية لها. ألا ترى / أنه يستحيل ذلك في المستقبل نحو أن يدخل الإنسان داراً قبل أن يدخل قبل ذلك دوراً لا نهاية لها، والجامع بين

١. ينقطع: يتنظم ٢. واحدة: واحد

الماضي والمستقبل أن الماضي إذا كان حادثاً فقد كانت له حال استقبال فهو كالمستقبل. واعترض ذلك الشيخ أبو الحسين رحمه الله فقال: إنكم متى بيّنتم أن الماضي كان له حال استقبال فقد تمّت لكم المسألة واستغنيتم بذلك عن وقوف الحوادث على ما لا نهاية له قبله. فما دليلكم لذلك؟ وقولكم: إن حدوث الحادث وقد تقدمه ما لا نهاية له مستحيل، يقال لكم: ما الفرق بين حدوث الحادث وقد تقدمه شيء واحد لا أول له وبين حدوثه وقد تقدمه حوادث لا أول لها؟ وقولكم: إنه لو جاز ذلك لجاز مثله في المستقبل، لا يصح لأن المستقبل قد علمنا تناهيه من قبل أوله، فالقول بعد ذلك: إنه يوجد حادث قد سبقه ما لا ابتداء له، متناقض. وليس كذلك الحادث وقد تقدمه ما لا ابتداء له من الحوادث، لأن ذلك مجوّز غير مستحيل. فبيّنا أنه مستحيل حتى نعلم أن لها ابتداء كالمستقبل من الحوادث، / فلا يجوز حدوث الحادث ١٢٥ ظ بعده كما لا يجوز مثله في المستقبل.

وقد يُستدل بهذه الدلالة بعبارة أخرى، فيقال: لو حلف حالف بالله تعالى أنه لا يدخل داراً إلا إذا دخل قبلها داراً فإنه لا يمكنه أن يدخل داراً أصلاً من دون أن يحث، لأنه قد وقف دخوله داراً على دخول دار قبلها، وكذلك دخوله كل دارٍ، فلم يصح أن يدخل داراً أصلاً من دون حث. فكذلك في مسألتنا قد وقف حدوث الحادث اليوم بحادثٍ قبله حادثٌ لا إلى أول، فيجب أن يستحيل حدوثه كما استحال دخول الحالف داراً من الدور. ولقائل أن يقول: إن دخول الدار في مسألة الحلف هو مستقبل وموقوف على شرط مستقبل، وكذلك شرط شرطه لا إلى غاية، فلم يصح وجود ما لا أول له مما هو مستقبل. ولا كذلك وقوف الحادث على حدوث حوادث قد حصلت، لأن شرطه قد حصل فصح حدوثه. ولهذا صح حدوث الحادث من قبل من تقدمه تقدماً لا أول له، ولم يصح حدوثه من حادث يتقدمه تقدماً لا أول له.

واستدلوا أيضاً بأن الحوادث الماضية متى انضم إليها حوادث / يومنا ١٢٦ و

ازدادت، ومتى أزلنا عنها حوادث يومنا انتقصت. ولا يجوز الزيادة والنقصان على ما لا نهاية له، فدلّ أنها متناهية من قبل أولها. وهذا هو الدليل أيضاً على أن مساحة الأرض وغيرها من الأجسام متناهية لأنه يمكن أن يُقدّر فيها الزيادة والنقصان.

فإن قيل: ولم زعمتم أن ما جاز فيه الزيادة والنقصان لا يكون إلا متناهياً؟ قيل له: لأن الزيادة فيه إنما تظهر بضم أمثاله إليه، والانضمام لا يكون إلا من الجهة التي يتناهي منها الشيء الذي ضُمَّ إليه أمثاله. وكذلك النقصان منه لا يتأتى إلا من الجهة التي يتناهي منها. فلما صح تقدير الزيادة في الحركات الماضية وكذلك في مساحة الأجسام دلّ أنها متناهية. ولقائل أن يقول: إن الضم إنما يدل على تناهي ما ضم إليه غيره من الجهة التي وقع منها الضم. فإذا صح ذلك فإنما يدل ضم حركات يومنا إلى الحوادث الماضية على تناهيها من قبل آخرها، وكذلك هذا في ضم جسم إلى أجسام الأرض. والخصم لا ينازع في تناهي الحوادث الماضية من قبل آخرها، وإنما ينازع في التناهي من قبل أولها. فما ١٢٦ ظ دليلكم على ذلك؟ / وله أن يقول أيضاً: إن الخصم لا يسلم الزيادة في الحوادث الماضية. فإن أزدتم بالزيادة وجود حركات من جنس ما مضى من الحركات، لم يمتنع ذلك، غير أنه لا يزداد بذلك ما مضى لأنه لا تصح الزيادة على ما لا نهاية له. وكذلك هذا في النقصان.

فإن قالوا: أليس لو قدرنا وجود مثل ما مضى من الحركات الماضية لكانت الحركات الماضية نصفاً لِمَا قدرنا من الحركات، ولو قدرنا أن ينتقص منها نصفها لبقى النصف الآخر، ولكان ذلك ربع الكل؟ وكل ما له نصف وربع وثلاث لا يكون إلا متناهياً. وكذلك إذا قدرنا معها مثلها أو أضعافها صارت أكثر مما كانت، ولا يجوز أن يوجد أكثر مما لا نهاية له ولا ضِعف ما لا نهاية له، قيل لهم: إن أزدتم بقولكم: إنا إذا قدرنا مثلها كانت نصفاً له، أي مثله في أن كل واحد منها لا نهاية له، فذلك صحيح ولا يقتضي تناهي كل واحد من

الجمليتين. وإن أردتم بقولكم: إنه نصفه، أي مثله في أنه قَدَّر متناوٍ، فقد سلَّمتم تناهيه وليس يقوله الخصم. وقولكم: إنا لو فرضنا أن ينتقص من الحركات الماضية نصفها لبقى النصف الآخر ولكان ربعاً للكل، لا يصح / لأنه ليس للحركات الماضية عند الخصم نصف ولا ربع حتى يُقدَّر أن ينتقص منه نصفه، إلا إذا سلَّمتم أنتم ذلك، فحينئذٍ يمكن هذا التقدير الذي قدَّرتموه. وقولكم: إنا لو قدرنا مثلها معها لصارت أكثر مما كانت، فإن عنيتم به أنه حصل عددٌ غير متناوٍ كالذي مضى من الحركات، فذلك صحيح. وإن عنيتم به أنه حصل عدد زائد على عددها أو عنيتم أنه ازداد بما قُدِّر من الحركات عددها، فذلك غير صحيح لأن ذلك لا يصح إلا في المتناهي. وكذلك قولكم: إنه يتضاعف ما لا يتناهي، إن عنيتم به أنه يحصل مثله أعداد غير متناهية لم يمتنع منه، وإن عنيتم ما ذكرناه في قولكم: إنها صارت أكثر، لم يصح لها ذكرناه.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الدليل لا يصح مع القول بالمعدوم، لأن من قولهم: إن في العدم أجتناساً كثيرة كجنس السواد والبياض والجواهر وغيرها وكل واحد منها غير متناهٍ^٢. فكذلك إذا عدمت بعض الأعراض فقد حصل في العدم ما لم يكن من ذلك الجنس، ولم يقولوا: إنه ازداد به ذلك الجنس ولا أكثر، ولا قالوا: إنه تضاعف / ما لا يتناهي مرات كثيرة. فإن ١٢٧ ظ قالوا: إن المعدوم ليس بموجود، ونحن إنما أحلنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الموجود عندكم هو الذي حصل له صفة الوجود، والمعدوم قد حصل له صفة ذاتية عندكم. فما الفرق بين ذوات لا نهاية لها ولها صفة السواد مثلاً وبين ذوات لا نهاية لها ولها صفة الوجود؟ وقد فرقوا أيضاً بينهما، فقالوا: إن المعدوم ليس له صفة بكونه معدوماً، فلم يصح فيه معنى الانضمام والتوالي، وليس كذلك الموجود. فيقال لهم: إن المعدوم وإن لم تكن له صفة بكونه

معدوماً فله صفة بكونه سواداً أو صوتاً عندكم. فإن صح الانضمام في الوجود لأن له صفة الوجود، فقولوا بمثله فيما له صفة السواد.

وحكى الشيخ أبو الحسين رحمه الله عن بعض أصحابنا رحمهم الله أنه استدل في المسألة فقال: ليس تخلو هذه الحوادث الماضية إما أن يكون العدم سبق كلها أو لم يسبق كلها أو سبق بعضها ولم يسبق البعض. فإن سبق كلها فهو قولنا، وإن لم يسبق كلها أو لا يسبق بعضها لزم أن يكون فيها قديم. وقد دلت الدلالة على أنه ليس فيها قديم. ثم اعترض ذلك، فقال: ولم زعمتم أنه / ١٢٨ و إذا لم يسبق العدم كلها في بعض الأحوال لزم أن يكون فيها قديم؟ وما أنكرتم أن ما لم يسبقه العدم على ضربين، أحدهما القديم والثاني المحدثات التي تحدث شيئاً فشيئاً لا إلى أول؟ لأننا متى فرضنا ذلك لم يجب أن يكون العدم سابقاً لكلها في هذه الحالة، وفي هذا الغرض.

فصل في ذكر من أثبت حوادث لا أول لها

احتجوا فقالوا: أليس شيوحكم قالوا: إن بين القديم وبين أول الحوادث ما لو كان هناك حوادث لكانت بلا نهاية؟ فأثبتوا أمراً ممتداً يتجدد شيئاً فشيئاً، وجعلوه بلا أول. فما الفرق بين ذلك وبين أن يكون مشحوناً بالحركات؟ والجواب أن شيوختنا رحمهم الله لا يثبتون هذا الأمر الممتد، وكيف يثبتونه وهم يقولون بحدوث الزمان؟ وعلى أن قولهم: إن بين الحادث وبين القديم، كلام فاسد لأنه إنما يستعمل ذلك في شيتين محدودين، والقديم لا أول له. فإن قيل: فكيف تعبرون أتم عن سبق القديم للحوادث، قيل: إنا نقول: إن وجود القديم لم يكن عن عدم. ولو أمكن حدوث / حوادث لا أول لها ولم يتناقض ذلك، لأمكن أن يفعلها شيئاً فشيئاً، فيكون لا نهاية لها ولا ابتداء. فإن قالوا: إنه لا يثبت في الوهم إلا هذا الامتداد، ولا يُعلم سبق شيء على شيء إلا بتوهم هذا

١٢٨ ظ

الامتداد، قيل لهم: ليس يجب إذا ثبت في التوهم أن يكون صحيحاً. أليس عندكم أنه ليس خارج العالم خلاء ولا ملا ولا زمان وإن كان لا يتوهم ذلك؟ ثم يقال لهم: أثبت في التوهم هذا الامتداد مع فرضكم نفي الحركات والتغيرات أو مع فرضكم إثبات ذلك؟ فإن قالوا: مع فرضنا إثبات ذلك، قيل لهم: فيجب مع فرضكم نفي التغيرات أن لا يُتوهم ذلك. وإن قالوا: مع فرضنا نفي التغيرات، قيل لهم^١: فقد ثبت في التوهم النقيض لأن هذا المتوهم هو أمر يتجدد ويمتدّ. فإن قالوا: إنكم متى لم تثبتوا هذه المدة وهذا الامتداد فقد قلتم: إن الباري لم يتقدم الحادث، قيل لهم: بل نقول ذلك على معنى أنه موجود، وفعله معدوم وموجود، وقد أوجد فعله. ونقول: إن الفعل كان معدوماً قبل وجوده، فنجعل وجوده مترتباً على عدم الفعل، ونقول: إن ما فعله تعالى يجوز / أن يُقدّم فعله على معنى أنه يفعله فيكون بين يومنا وبينه من الحركات أكثر مما هو الآن، أو يمكن أن يفعل أكثر فيكون التقدم والتأخر والكثرة راجعاً إلى الحركات والحوادث، أو نقدّر الحركات والحوادث فنتبين به سبق شيء على شيء من دون أن نثبت مدةً وامتداداً. ثم يقال لهم: إنه لا يخلو تلك المدة وذلك الامتداد إما أن يكون فيه تغير وتنقل من حال إلى حال، أو لا يكون تنقل وتغير. فإن لم يكن فيه تنقل وتغير اقتضى ذلك إثبات الزمان لا على الوجه المعقول، واقتضى أن لا يُعلم تقدّم الأشياء بعضها على بعض، إذ ليس فيما لأجله يُعلم التقدم والتأخر تقدم وتأخر. وإن كان فيه تنقل وتغير لم يخل إما أن يثبت فيه ذلك بنفسه أو بغيره. فإن ثبت فيه ذلك بغيره، أدّى إلى ما لا نهاية له. وإن ثبت ذلك فيه بنفسه، قيل لهم: فهلا ثبت التقدم والتأخر في الأشياء بأنفسها ويُستغنى عن المدة التي تُثبتونها؟

شبهة أخرى: ليس يخلو إما أن يكون لإمكان الحوادث ابتداء أو لا يكون

١٢٩ ظ له ابتداء. فإن / لم يكن له ابتداء فهو قولنا، وإن كان له ابتداء، اقتضى وجهاً يخصّ الإمكان بذلك الابتداء دون ما قبله. وليس ذلك الوجه إلّا ما تذكرونه من استحالة وجود حوادث لا أول لها واستحالة وجود الفعل لم يزل. وهذا لا يقتضي أن يختصّ الابتداء بغاية دون ما قبلها لأنه لو ثبت الإمكان قبلها بلا فصل لم يؤد إلى وجود الفعل لم يزل. والجواب أنا نقول: إن إمكان حدوث الحوادث لا ابتداء له ولا غاية، غير أن قولنا: لا أول له، يُستعمل على وجهين، أحدهما أن لا يكون لوجوده أول أو أن تتقدمه حوادث لا أول لها، وتكون قد دخلت كلها في الوجود. وهذا لا نعينه بإمكان حدوثه لا إلى أول. والثاني أن يتقدم الفعل فعل آخر هكذا، ولا يقف الإمكان على حدٍّ بل لا ينتهي إلى حد من الأفعال إلا ويمكن الزيادة عليه، فكل واحد من الزيادة والمزيد عليه متناه. وكذلك هذا قولنا في تقدم الفعل على وقته لا إلى أول.

ويزرم المخالف مثله في الحادث الآن بأن نقسم عليه القول، فنقول: إما أن يكون لإمكان حدوثه في نفسه قبله أول وابتداء أو لا يكون، ونسوق / الكلام ١٣٠ و إلى ما ساقه. فإن قالوا: لا ابتداء له، قيل لهم: فيجب لو أحدثه فيما لم يزل أن يكون له كون زماني لأنه هكذا فرض. وإن قالوا: له ابتداء، قيل لهم: فلم يختص بحالٍ دون ما قبلها؟

شبهة أخرى: إذا أحلتم وجود الفعل فيما لم يزل، وصحّحتموه في حال بينها وبين ما لم يزل ما لا نهاية له، استحال وجود الفعل، لأنه يصير حادثاً بعد أن يقدر قبله ما لا نهاية له. والجواب أن هذه الشبهة مبنية على أمرين فاسدين، أحدهما المدة المتهومة التي أبطلناها، والثاني هو أن «لم يزل» إشارة إلى حالة معينة يستحيل فيها الفعل، ثم يتوالى بعده ما لا نهاية له، ثم يصح الفعل. وليس كذلك، بل «لم يزل» إشارة إلى وجود لم يتقدمه عدم. ونحن نحيل وجود فعلٍ

هذا سبيله ، ونجيز وجوده وقد تقدمه عدم. ويقال لهم: إن استحال ما ذكرتم فأحيلوا وجود الفعل، وقد تقدمه حوادث لا أول لها. وفي ذلك كون شبهتكم^١ دليلاً عليكم.

فصل في ذكر ما رجّحوا به طريقة / إثبات المعاني في دلالة حدوث ١٣٠ ظ
الأجسام على طريقة الأحوال، والجواب عنها.

ذكر قاضي القضاة رحمه الله في كتاب المحيط بالتكليف فقال: إن طريقة الأحوال وإن كانت موصلة إلى العلم بحدوث الأجسام إلا أن الاستدلال على حدوثها بطريقة المعاني أولى، قال: لأنه يمكن إيراد شبه على طريقة الأحوال لا يمكن حلّها إلا بإثبات المعاني. من ذلك أنه يقال للمستدلّ بالأحوال الثاني للمعاني إذا قال: إن الجسم لا يتقدم الأمور المتجدّدة فيجب أن يكون محدثاً: إذا جاز عندك الآن أن يتحرك الجسم بمنة ويسرة لا لأمر، فهلا جاز أن يكون الجسم في جهة لا لأمر؟ وهذا الذي ذكره غير لازم، لأن من ينفي المعاني لا يقول: إن الجسم يتحرك بمنة أو يسرة لا لأمر، بل يقول: إنه يتحرك إلى أحدهما بالفاعل.

ومن ذلك ما حكاه عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه ذكر في الدرس، وهو: إنكم إذا قلتم: إن كون الجسم في جهة متجدّد، قيل لكم: ما أنكرتم أن يكون الجسم في جهة لم يزل / لذاته؟ فتى قلتم: لو كان كذلك لما جاز أن يخرج ١٣١ و عن تلك الجهة، قيل لكم: ولم زعمتم ذلك؟ قال: ولا طريق إلى دفعه إلا بأن تُثبت المعاني التي توجب الأحكام لذواتها، ويستحيل أن يتّني حكما مع بقائها، ثم يقاس عليها الجسم، فيقال: لو وجب كونه في جهة لذاته لما جاز أن يخرج

عنها مع بقاءه. وهذا أيضاً غير صحيح، لأننا إنمّا نعلم أنه لا يجوز أن يتنفي حكم العلة مع ثبوتها لأنها موجبة للحكم لذاتها، وهي في الحالة الثانية على ما هي عليه^١ في الحال الأولى. وهذا قائم في الجسم لو وجب^٢ كونه كائناً في جهة لذاته. يبين هذا أنه لو وقف العلم بأن كونه كائناً لا يجوز أن يكون لذاته على العلم بإثبات المعاني وكيفية إيجابها للحكم لما أمكن إثبات المعاني أيضاً، لأنها إنمّا تثبت إذا عُلِمَ أن الجسم لا يتحرك لذاته ولا يكون في جهة لذاته، ثم يعلم أنه لا بد من أمر غير الجسم، ثم يقسم ذلك الأمر إلى الأقسام التي ذكروها وأبطلوها غير إثبات المعاني.

ومن ذلك أن يقال للمستدل بالأحوال: ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجوداً
 ١٣١ ظ لم يزل وهو غير متحيز / ثم صار متحيزاً؟ فلا يجب أن يكون في جهة لم يزل،
 فلا يصح أن يقال: إنه لا يسبق الأمور المتجددة. قال: وإنما يمكن إبطال ذلك بأن يقال: لو كان كذلك لكان التحيز بالفاعل، وذلك باطل لأن التحيز لو كان بالفاعل لصح أن يوجد مرة متحيزاً ومرة سواً إذ لا تنافي بين هاتين الصفتين، فكان يصح أن يجمع بينهما فيوجد متحيزاً سواً. ومنى فعله كذلك لزم إذا طرأ عليه البياض الذي ليس بفناء أن يتنفي من وجه دون وجه فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً. وهذا أيضاً غير صحيح، لأن من يقول: إن وجود الجوهر هو تحيزه لا يصح أن يقال له: هلا جوزت أن يكون موجوداً غير متحيز؟ فهذه الشبهة مبنية على مذاهب غير لازمة لغيره. ولو سُلِّم له أن الوجود صفة زائدة على تحيز الجوهر لأمكن أن يُعلم أنه لا يصح أن يوجد غير متحيز ثم يتحيز بالفاعل بما حكيناه عنهم من أن القادر لا يتعدى طريقة الإحداث. والتحيز صفة زائدة على الحدوث، فلم يصح أن يكون بالقادر.

باب في ذكر شبه من خالف في حدوث الأجسام

من ذلك قول بعضهم: ما أنكرتم أن لا / يسبق الجسمُ المحدثَ ولا يكون ١٣٢ و محدثاً كما أنه لا يسبق العرض ولا يكون عرضاً؟ الجواب: الفرق بين الموضعين هو أنه متى لم يسبق المحدث فقد شاركه في حقيقة الحدوث لأنه يُفهم من قولنا: إنه إذا لم يسبق المحدث، هو أنه وُجد معه أو بعده، فلم يجوز بعد مشاركته له في حقيقة الحدوث أن لا يكون محدثاً. وليس كذلك إذا لم يسبق العرض لأنه لا يُفهم من ذلك أنه شاركه فيما له سُمي عرضاً، فلم يجب أن يكون عرضاً. وإنما قلنا: إنه لا يُفهم منه أنه شاركه في ذلك، لأن العرض هو الذي يعرض على الجواهر والأجسام في قول بعضهم أو هو الذي يعرض في الوجود، وليس له لبث كلبث الجواهر والأجسام. وليس يُفهم من قولنا: إن الجسم لم يسبق العرض، هو أنه يعرض على الجسم أو أنه قليل اللبث، فلم يجب أن يكون عرضاً.

وكذا هذا هو الجواب إذا قالوا: إذا كان الجسم لا يتأخر عما لا يبق ولا يجب أن يكون غير باق، جاز أن لا يسبق المحدث ولا يكون محدثاً، لأن الباقي هو المستمر الوجود، وهذه الفائدة تحصل وإن لم يتأخر عن غيره. وليس يستفاد من قولنا: باق، هو أنه يتأخر وجوده عما لا يبق / حتى إذا لم يتأخر عنه لزم أن ١٣٢ ظ يكون غير باق. وليس كذلك إذا لم يسبق المحدث، لأنه بذلك يصير مشاركاً لما لم يسبقه في حقيقة حدوثه، فيلزم أن يكون محدثاً.

شبهة: اعتمد أصحاب الهيولى في أنه لا بد من هيولى لا أول له هو أنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء، فلو كانت الأجرام محدثة لحدث شيء لا من شيء. وربما يشبهون ذلك بالدار المبنية من الآجر والطين والسوار المتخذ من الذهب والفضة، قالوا: فكما لا يُعقل حدوث دار ولا سوار من دون هيولاهما فكذلك في جميع الأشياء. وربما يقولون: القادر مؤثر، فلا بد من شيء يؤثر

فيه، ولا بد لذلك الشيء من قوة يقبل لأجلها تأثير القادر. والجواب: إن عنيتم بقولكم: إنه لا يُعقل حدوث شيء لا من شيء، أنه لا يصح حدوث شيء بنفسه من دون قادر، فصحیح. وإن عنيتم به أنه لا يتصور حدوث ذات، وإنما يتصور حدوث صفة للذات، فذلك باطل، لأنه يتصور ذلك كما يتصور حدوث الصورة والصفة. وإن عنيتم به أننا لا نجد لذلك نظيراً في الشاهد، فلا اعتبار به، لأن المعتبر فيما يُعلم بالاكتساب هو الدليل دون النظر. ولأنكم أثبتتم / الهيولى عارياً عن الصفات كلها قبل التركيب، ولم تجدوا لذلك نظيراً فيما يُشاهد. ويقال لهم: بل قولكم هو الخارج عن العقول، لأنكم تثبتون الهيولى جرماً لا في جهة ولا مفترقاً ولا مجتمعاً. وقولهم: إن القادر مؤثر، فلا بد من شيء يؤثر فيه، قيل لهم: بلى للقادر مؤثر، لكن تأثيره ربما يكون نفس الشيء، وقد يكون صفة لشيء. فإن قالوا: إنه لا يعقل تأثيره ألا صفة لشيء، قيل لهم: هذه دعوى عارية عن البرهان، ونحن نعقل كلا الأمرين.

شبهة: وما اعتمده أهل الدهر أن قالوا: ما وجدنا إنساناً إلا من نقطة، ولا نقطة إلا من إنسان، ولا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة. وكذلك هذا في كل حيوان ونبات، فيجب أن يكون الأمر كذلك لم يزل. وربما استدل بهذا أيضاً من يقول منهم بقديم الأسطقسات دون المركبات، والأسطقسات عندهم هي الطبائع الأربع كالماء والهواء والنار والأرض. ويقولون: إننا لم نجد شيئاً من المركبات إلا ويستحيل من هذه الأسطقسات، فأما الأسطقس^٢ فلا يستحيل من المركبات. فحكنا بأن المركبات محدثة من /

١٣٣ ظ الأسطقسات وأن الأسطقسات قديمة. الجواب: يقال لهم: إن وجودنا للشيء يدل على أنه الآن على ما نجده نحن عليه، ولا يدل على أنه كان كذلك من قبل، بل لا بد في العلم بأنه كان كذلك من قبل من دليل غير الوجود. وكذلك

وجودنا الشيء على حالة لا يدل على أن غيره يجب أن يكون مثله في الاختصاص بتلك الحالة، بل لا بد فيه أيضاً من دليل غير الوجود. ولهذا نجد كثيراً من الأبنية القديمة والمصانع وغير ذلك، ولا يدل وجدانها لها أنها كانت كذلك لم تزل. ويقال لمن جعل المركبات دليلاً على الأسطقسات: إنكم لم تجدوا مركباً إلا من مركب. فإن كان الوجود هو الدليل فيجب أن تحكموا بأن الأسطقسات مركبة غير بسيطة، وإلا تركتم الوجود

ويقال لمن زعم أنه لم يجد نطفة إلا من إنسان على ما حكيناه عنهم: ليس يخلو إما أن تكون النطفة كلها قديمة، وكذلك الناس، وكذا هذا في كل حيوان ونبات، أو تكون كلها محدثة لأولها نهاية، أو لا نهاية لأولها، أو يكون قديم وسائرهما محدث. وليس في العقل قسمة غير ما ذكرنا. فإن قالوا: كلها قديمة، بطل ذلك لوجودنا البيضة محدثة / أو الدجاجة محدثة. وكذلك في كل حيوان ونبات، ألهم إلا أن يقولوا: إن التركيب محدث والأصول قديمة، فيكون في ذلك رجوع إلى قول من يثبت الأسطقسات قديمة، فيبطل بما قدمناه من الدلالة. وإن قالوا: كلها محدثة ولها أول، قيل: إن الأول هو إما نطفة أو إنسان، وأيهما كان فقد ثبت إنسان لا من نطفة أو نطفة لا من إنسان، ويتنقض التعويل على الوجود. وإن قالوا: هي حوادث تحدث شيئاً قبل شيء لا إلى أول، بطل بما قدمنا من أن الحوادث لا بد من أن يكون لها أول. وإن قالوا: فيها قديم، قيل لهم: وذلك القديم هو إما نطفة أو إنسان، فيكون لا من نطفة أو لا من إنسان، ويبطل التعويل على الوجود. وكذلك هذا في كل حيوان ونبات، فسقط ما قالوه.

شبهة: والذي يعتمد منه من قال: إن العالم قديم، وله صانع قديم، أن قالوا: إن العالم لو كان محدثاً لكان له محدث حكيم، وهو قولكم. فليس يخلو إما أن يكون أحدثه لا لوجه أو لوجه. ولو أحدثه لا لوجه لكان عبثاً، والحكيم لا يفعل العبث. ولأنه لو أحدثه لا لوجه لم يختص إحداثه / بزمانٍ دون زمان، ١٣٤ ظ

وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك قولنا. وإن أحدثه لوجه نحو الإحسان والتفضل، إذ لا يصح في دواعي الحكيم إلا ذلك، لم يخل إما أن يكون ذلك متجدداً أو كان حاصلًا له لم يزل. ولو كان متجدداً لزم في تجدد ما لزم في تجدد العالم، فإما أن ينتهي تجددُه إلى وجه لم يتجدد، فيلزم ما ألزمناه أولاً، أو لا ينتهي إلى وجه لم يتجدد، وفي ذلك القولُ بحدوث حوادث لا أول لها. وإن كان ما له أحدثه حاصلًا له لم يزل، لم يكن بأن يُحدثه في أحد الزمانين أولى من الزمان الآخر. وفي ذلك حدوثه لم يزل، وهو قولنا، أو أن لا يحدث أصلاً. الجواب: يقال لهم: أتبنون هذه الشبهة على إثبات مدة وزمان يتجدد شيئاً فشيئاً أو على نفي الزمان؟ فإن قالوا بالثاني، لم يصح قولهم: لم لم يخلق العالم من قبل؟ لأن الحالة متى كانت واحدة لم يكن فيها قبل ولا بعد. فإن قالوا: أليس كان يمكن إحداثه فيكون ما بين حدوثه وبين الآن حركات وحوادث أكثر، قيل لهم: إنه يمكن أن يُعرف تقدم الفعل وتأخره بتقدير الزمان على ما قدّرتموه، على أن الجواب في ذلك / وفي تسليم المدة والزمان جواب واحد. ١٣٥ و فنجيبكم ونقول على تقدير الزمان أو على تسليمه: إنكم أخلّتم بقسمين لم تفسدوهما، فكان ما أوردتموه قسمة قاصرة، وكل واحد من القسمين يمكن التعويل عليه في الجواب عما ذكرتم. أحدهما أن يقال: إنه يصح أن يُحدثه لوجه يختص بزمان دون زمان أو بما يقدر تقدير الزمان، نحو أن يدعو الداعي إلى الإحسان. ومن شرط الإحسان أن لا يكون فيه وجه من وجوه القبح، نحو أن لا يكون مفسدة في التكليف أو في تكليف بعض المكلفين. فلا يمتنع أن يعلم تعالى لم يزل أنه لا يحسن منه خلق العالم قبل أن خلقه لهذا الوجه، فلذلك فعله في زمان دون زمان أو فيما يقدر تقدير الزمان.

وليس لقائل أن يقول: فلم كان خلقه مفسدةً في زمان دون زمان؟ لأننا لا نحتاج في صحة هذا الجواب إلى العلم بما له كان يكون مفسدة على التفصيل، بل يكفينا العلم في ذلك على الجملة وأن ذلك غير ممتنع. ألا ترى أن العنف قد

يكون مفسدة في تدبير من يدبّر أمره في وقت ويكون مصلحة في وقت آخر، وقد يكون الرفق تارةً مفسدة وتارةً مصلحة؟ فإذا علمنا / بما قدمناه أن العالم ١٣٥ ظ محدث، وعلمنا بالدليل أن له صانعاً حكيماً، وأن الحكيم لا يجوز أن ينحصر بفعله زماناً دون زمان إلا لوجه حكمة، وعلمنا أنه لا يصح فيه وجه من وجوه الحسن والحكمة إلا كونه إحساناً، وعلمنا أن الإحسان إنما يكون حكمة إذا لم يكن فيه وجه من وجوه القبح، وعلمنا أنه لا يصح في ذلك من وجوه القبح إلا أن يكون مفسدة فيما يكلفه من بعد أو في بعض ما يكلفه علمنا أنه لذلك لم يقدم خلقه. وعلى أنه لو قيل في الجواب: إن هذه الشبهة مبنية على أن صانع العالم حكيم عالم بكل معلوم، فعلمنا أنه لا يجوز أن يحدثه في زمان دون زمان إلا لوجه حكمة يختص ذلك الزمان، ولا نعلم ذلك الوجه بعينه، ولا يضرنا فقد العلم به على التفصيل بعد ما علمناه على الجملة، كما نعلم فيما يحدثه الآن في العالم من صنوف الأفعال من إرسال الرياح في زمان دون زمان وإنزال المطر في مكان دون مكان أن في ذلك وجه حكمة وإن لم نعلمه على التفصيل، فإن قال: إنما يصح لكم ما ذكرتموه إذا ثبت لكم أن العالم محدث وأن له صانعاً حكيماً، وإنما يثبت لكم ذلك إذا علمتم أن حدوثه / وإثبات صانع حكيم لا ١٣٦ و يؤدي إلى محالٍ، وقد بينا نحن أن إثباته يؤدي إلى أقسام كلها مستحيلة فاسدة، وإذا لم يثبت لكم إثبات الصانع الحكيم إلا بعد أن تدفعوا هذه الشبهة، فكيف يصح لكم في دفعها أننا علمنا أن الصانع حكيم، فعلمنا أن في إحداثه العالم في وقت مخصوص وجه حكمة لا نعلمه على التفصيل؟ قيل له: إننا قد بينا بما قدمنا أن العالم محدث، وسنبين أنه لا بد له من محدث حكيم من غير أن يتوجه إلى دليلنا قدح. وما ذكرته الآن من أن إثباته يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة باطل لأنك تركت أقساماً لم تبطلها هي صحيحة، منها ما قدمناه، ومنها ما عوّلتنا عليه الآن من أن هناك وجه حكمة لا نعلمها على التفصيل. فبطل الكلام في ذلك، وهو قولك: إن إثبات الصانع الحكيم يؤدي إلى أقسام فاسدة، وسليم ما ذكرنا.

فإن قال: فإننا نسألکم على الجملة ونقول لکم: ليس يخلو الوجه الذي لأجله كان خلقُ العالم حكمة في زمان دون زمان إما أن يكون لا لأمر أو لأمر. ١٣٦ ظ فإن كان لا لأمر لزم أن يكون لم يزل، وفي ذلك وجوب خلق العالم / لم يزل. وإن كان لأمر لم يخل إما أن يكون لأمر متجدد أو غير متجدد. فإن كان غير متجدد لزم خلقه لم يزل، وإن كان لأمر متجدد كان الكلام فيه كالكلام في وجه الحكمة، وفي ذلك لزوم ما قدمناه، قيل لهم: إن علم القادر بأنه إن أوجد الفعل في حال أو على وجه فإنه يؤدي إلى مضرة أو منفعة، وإن أوجده في حالة أخرى أو على وجه آخر لم يؤدّ إلى ذلك، هو علم بوجوده عند وجوده من بعد، ويقدر عليه وجوده وما يعقل عليه الفعل عند وجوده. و[ما] يقدر عليه لا يصح أن يقال فيه: إنه ثابت لأمر أو لا لأمر، لأنه ليس بثابت في الحال فيعمل بأمر ثابت، فضلاً عن أن يقال: إنه لأمر متجدد أو غير متجدد. بل المعقولات من ذلك تعقل كالحقائق التي تُعقل، فكما لا يصح أن يقال فيما يُعقل من حقائق الأمور: إنها كانت لأمر أو لا لأمر، فكذلك فيما يُعقل ويقدر من وجوه الأفعال. والعالم لذاته يعلم جميع ما يُعقل عليه الفعل ويقدر لم يزل، فيفعل الأفعال بحسب ما يعلمه من وجوه الحكمة التي تقع عليها الأفعال، ولا يفعلها على الوجوه التي لا تكون لها حكمة / إذا وقعت عليها. وإذا لم يصح فيما يعقل من وجوه الحكمة له خلافها أنه لا لأمر أو لأمر لم يؤدّ إلى ما ظنه السائل من الفساد.

ثم يقال للمخالف: أنصف الله تعالى قادراً على خلق مثل هذا العالم، بل على أضعافه؟ فإن قال: لا، قيل له: إذا جوّزت أن يقدر على مقدار دون مقدار فجوّز أن يقدر على خلق العالم في زمان دون زمان. ولأن الدلالة التي قد دلّت على أنه قادر لم يزل بعينها تدل على أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى من المقدورات، على ما سنبينه، فلا وجه للفرق بين الأمرين. وإن قال: هو قادر على ذلك، ألزمناه في اختصاص أفعاله بمقدار دون مقدار ما ألزمنا في اختصاص

فعله بزمان دون زمان، وقلنا: ليس يخلو إما أن تختص أفعاله بمقدار دون مقدار لا لوجه أو لوجه، ولا يجوز أن تختص بذلك لا لوجه لِمَا ذكره هو في اختصاص الفعل بزمان دون زمان. وإن قال: لوجه، طالبناه بالوجه المخصص، ومتى ذكر في ذلك وجهاً مخصصاً أريناه مثله فيما زاد على مقدار ما فعل. وإن قال: لا وجه لأجله لا يفعل الزيادة إلا كونه مفسدة، / قلنا له: فهذا هو ١٣٧ ظ جوابنا عما أزمته. وإن قال: لوجه لا أعلمه على التفصيل أجبناه بمثله.

وأما الوجه الثاني فبأن يقال: ما أنكرتم أن يدعوه الداعي إلى إيقاع إحسانٍ ما من دون أن يكون لذلك الإحسان تعلق بزمان دون زمان، فتنى أوقع ذلك الإحسان فقد حصل منه إحسانٌ ما، فكان مطابقاً لداعيه. ومتى قيل: إنه لو وقع ذلك الإحسان من قبل لكان إحساناً ما، فلم يحصل في هذا الزمان دون غيره؟ قيل في الجواب: إن اختصاص الزمان بذلك الإحسان معللٌ بحصول الإحسان بالداعي، فحصول الإحسان معللٌ بالقادر والداعي، واختصاص الزمان به معللٌ بحصول الإحسان، لأن حصول الإحسان لا يتصور إلا مختصاً بزمان أو ما يقدر تقدير الزمان. بين ما قلناه أنه إذا لم يصح تقدير العالم لا إلى أول ولم يمكن فعل ما لا نهاية له في حالة واحدة، لم يمكن أن يدعو الداعي إلا إلى إحسانٍ ما وإلى إيجادهِ في حالٍ ما، فتى وقع كذلك فقد حصل مطابقاً للداعي. فكما سقط سؤال السائل في أنه لم وقع قدرٌ من الإحسان ولم يحصل أزيد منه؟ كذلك يسقط / سؤاله في أنه لم وقع في حال دون حال؟

و ١٣٨

وقد أشار شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح إلى هذا الجواب من هذه الشبهة، واعتمادنا في الجواب على الوجهين اللذين قدّمناهما. قال مؤلف الكتاب: وما زلنا نجيّب بالأجوبة المتقدمة، وأكثرها من أجوبة شيوخنا، إلى أن منحني الله تعالى الجواب القاطع للخصوم، فقلْتُ: إن الداعي إلى الفعل لا يؤثر

في وقوع الفعل لا محالة إلا إذا خلص عن الصارف أو ترجّح الداعي على الصارف. والحكيم تعالى وإن كان له داعٍ إلى الإحسان لم يزل إلا أنّ علمه بأن الفعل يستحيل أن يكون حادثاً لم يزل يصرفه عن إحداثه لأن استحالة الشيء^١ في نفسه من أقوى الصوارف عن الإقدام على إحداثه. فيلزم من ذلك أن يفعل تعالى إحساناً في بعض الأحوال، وقد فعل تعالى أولَ أفعاله كذلك، ولم يلزم أن يكون فاعلاً لم يزل.

فإن قيل: فالحالة التي فعله فيها هل كان يصح فعله من قبل؟ قيل له: إنه قد تبين بما ذكرنا أنه لا بد من القول بأنه لا يمكن إحداثه في كل حال لأجل ١٣٨ ظ هذا الداعي / والصارف. فنقول: إنه تعالى خلق أول أفعاله على حد يقتضيه هذا الداعي المقابل له هذا الصارف من الإمكان الذي لا إمكان سواه، وسقط عنا هذا السؤال على الجملة من دون إشارة إلى تفصيل حالة من الحالات. ولو سلّمنا للسائل مثلاً أن أول أفعاله تعالى كان يصح تقديمه^٢ على الحالة التي وُجد فيها لكُنّا نقول: أتعني بهذا السؤال أنه مع هذا التسليم يلزمكم أن يكون تعالى فاعلاً لم يزل، أو تعني به الاستكشاف عن وجه الحكمة في إثارة تعالى لأول فعله حالة دون حالة؟ فإن عנית الأول لم يصح، لأنك سلمت أنه يلزم من كونه تعالى لم يزل ذا داعٍ إلى الإحسان وذا صارف عنه أن يكون فاعلاً في حال دون حال، ودللتنا عليه نحن أيضاً. وإن عנית الثاني، قلنا: إنه سؤال غير سؤالك الأول، فلا يلزمنا الجواب عنه في هذا الموضع. وليس يلزمنا أيضاً الجواب عنه وحدنا دونك لأنّ سلّمنا الأصل الذي ذكرناه. وليس يمكننا وإياك إلا الاختصار على اعتقاد وجه في ذلك على الجملة لم يدلّنا عليه تعالى على التفصيل.

١. لأن استحالة الشيء: (بالهامش إضافة) أظنه لأن العلم باستحالة الشيء

٢. تقديمه: تقديمها

وحكى الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح عن الشيخ أبي القاسم أنه أجاب / عن السؤال الأول بأن إحداث أول أفعاله تعالى لم يكن ممكناً قبل حدوثه، واعترض عليه بأنه يقول: إن تقل^١ إنه صار ممكناً من بعد، فإذا تجدد أمر أو انتفى أمر وعاد عليك السؤال الأول. ولعلّ الشيخ أبا القاسم ذهب إلى ما ذهبنا إليه، فلا يلزمه ما ألزمه، وله أن يقول: إنه ما تجدد أمر ولا انتفى أمر، وإنما اقتضى أول الأفعال مقتضيه على الحد الممكن منه دون المستحيل، وهذا الحكم واجب في جميع المؤثرات من دون أمر غير المؤثر.

فصل في الدلالة على إثبات المحدث للأجسام

يدل على ذلك أن الأجسام محدثة، وكل محدث لا بد له من محدث، فإذا نزل للأجسام محدث. إن قيل: لم زعمتم أن كل محدث لا بد له من محدث، قيل له: إنه يجوز أن يقال: إن العلم بأن ما لم يكن ثم صار كان، وكان يجوز أن لا يصير، لا يجوز أن يكون لا لأمر من الأمور هو علم ضروري. وإذا علم هذا ضرورةً ودللاً من بعد على أن ذلك الأمر لا بد من أن يكون مختاراً، حصل العلم بالمحدث. ثم مع ذلك نحن نذكر فيه طريقة يئنة، / فنقول: إن الحادث ١٣٩ ظ ليس يخلو إما أن يكون قد حدث وكان يجوز بدلاً من حدوثه أن لا يحدث أو حدث مع وجوب أن يحدث. فإن حدث مع الوجوب لم يكن بأن يجب حدوثه في بعض الأحوال دون بعض [أولى]، وفي ذلك وجوب حدوثه لم يزل أو أن لا يجب حدوثه أصلاً. وإن كان حدث مع جواز أن لا يحدث، لم يكن بأن يحدث في بعض الأحوال أولى من بعض. وفي ذلك حدوثه لم يزل أو أن لا يحدث أصلاً. ولم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث لأنه إذا جاز أن

يحدث وأن لا يحدث على سواء لم يجوز أن يترجّح حدوثه على نفي حدوثه إلا لأمرٍ مرجّح، بل كان يجب أن لا يحدث لولا أمر مرجح لحدوثه لأنه كان مختصاً مع الحدوث، فثبت أنه لا بد من أمر ما له يحدث المحدث. وهذه القسمة لا يخلو منها كل محدث، فإذا كانت الأجسام محدثة وجب أن يكون لها محدث. وربما تؤكّد هذه الطريقة فيقال: إذا لم يجوز في أفعالنا كالبناء والكتابة والصياغة وما أشبه ذلك أن تحدث لا لأمر ولا لفاعل، فكيف يجوز في هذا العالم بما فيه أن يحدث لا لأمر / ولا لفاعل؟ وهذا القدر كافٍ في إثبات أمر له حدث المحدث. ثم من بعد ندل على أنه لا بد من أن يكون مختاراً، فيبطل قول من أثبتته موجّباً. فإن قيل: ولم زعمتم أنه لا بد من أن يكون مختاراً؟ قيل له: لأنه لو كان موجّباً لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان محدثاً لم يكن بد من أن يكون له محدث. ثم القول في محدثه كالقول فيه، فلما أن ينتهي إلى قديم أو لا ينتهي إلى قديم. فإن لم ينته إلى قديم، أدى إلى حوادث لا أول لها، وقد تقدم فساد ذلك. وإن انتهى إلى قديم^١، فهو القسم الثاني وهو أن يكون الموجب قديماً. ولو كان قديماً لم يخل من^٢ أن يكون سابقاً عليه لم يزل، فلم يكن موجّباً من قبل، ثم صار موجّباً، [و]لم يجوز أن يصير موجّباً لا لأمرٍ لما يئسنا. وإن صار موجّباً لأمر لم يخل ذلك الأمر إما أن يكون مختاراً أو موجّباً. فإن كان موجّباً وهو قديم لزم فيه ما لزم في الموجب الأول. وإن كان مختاراً فقد ثبت الصانع المختار.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يتمتع إيجاب ذلك الموجب القديم لبعض الموانع، ثم يرتفع ذلك المانع من بعد، فيوجب، أو كان إيجابه موقوفاً على شرط، فلما حصل ذلك الشرط ظهر إيجابه، قيل له: إن زوال ذلك / المانع أو حصول ذلك الشرط إما أن يكون لأمر أو لا لأمر. فإن كان ذلك لا لأمر لزم ما

الزمناء من قبل، وإن كان لأمر لم يخل إما أن ينتهي إلى قديم موجب أو مختار. فإن انتهى إلى قديم موجب لزم ما ذكرناه من قبل في الموجب القديم، وإن انتهى إلى قديم مختار ثبت الصانع المختار. ولأن ذلك المانع لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان قديماً لم يصح زواله على ما سنين ذلك، وإن كان محدثاً فقد حصل ذلك الموجب لم يزل ولا مانع من إيجابه، فكان ينبغي أن يوجب الحوادث، فيلزم ما ذكرناه. وقد بطل بما ذكرنا قول كل من أثبت صانع العالم موجباً أو أثبتته علّة وقال: إنه العلة الأولى أو علة العلل، وبطل قول أصحاب الطوائف. وسندل على أنه قادر عالم حيّ إن شاء الله.

واستدل الشيخ أبو الحسين رحمه الله لإثبات المحدث بوجه آخر، فقال: إنا نجد الأجسام مشتركة في كونها أجساماً ومفترقة في وجوه أخرى نحو كون بعضها أرضاً وبعضها ناراً وماءً وهواءً، فليس يخلو إما أن تكون اختلفت في ذلك لا لأمر أو لأمر. / فإن اختلفت لا لأمر لم يكن بعضها بأن يكون أرضاً وبعضها ماءً بأولى من العكس، فلم يكن في ذلك بد من أمر. ثم ذلك الأمر لا يخلو إما أن يرجع إلى الجسم نحو كونها أجساماً وحجماً، وهذا يقتضي أن تكون هذه الأجسام كلها إما ماءً أو كلها أرضاً أو ناراً، ويقتضي أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها. فلم يكن بد من أمر غير الجسم، وذلك الغير إما أن يكون له اختصاص وتعلق بالأجسام أو لا يكون له تعلق. فإن كان له به تعلق بالحلل فيه أو بالمجاورة، فإن كان واحداً لزم ما تقدم من كون جميع الأجسام بصورة واحدة، وإن كان مختلفاً متغيراً كان الكلام في افتراق الأجسام في تلك الأشياء كافتراقها في هذه الصور، وإن كان مجاوراً كان جسماً أو جوهرًا، فلم يجاور النار ما أوجب كونها ناراً، ولم يجاورها ما يقتضي كونها هواءً؟ وكذا هذا في الماء والأرض. وأيضاً فالكلام في مفارقة ذلك المجاور لهذه الأجسام ومفارقة بعضها لبعض كالكلام في افتراق هذه الأجسام في هذه الصور. وإن كان لا تعلق له بهذه الأجسام بالحلل فيها أو بالمجاورة لم يخل إما أن يكون موجباً أو مختاراً. /

١٤١ ظ فإن كان موجباً فلما أن يكون واحداً أو أكثر من ذلك. فإن كان واحداً فلم أوجب لبعض الأجزاء أن يكون ناراً بأولى من كونه هواء؟ وكيف يوجب صوراً متضادة وهو شيء واحد؟ وإن كان أكثر من واحد، فإن صح أن يوجب هذه الصور من غير تعلق بهذه الأجسام لزم أن يكون الجسم الواحد بهذه الصور كلها، لأنه ليس بأن يوجب واحد منها كونها ناراً بأولى من أن يوجب الآخر كونها هواء. فلم يبق إلا أنه مختار.

ثم لا يخلو إما أن يكون جسماً أو غير جسم، فإن كان جسماً فلا يخلو إما أن يكون موافقاً لهذه الأجسام في هذه الصور فيلزم فيه ما لزم فيها. وإن كان مفارقاً لها لم يكن بد من أن يختص به ما يفارقها [به] من نحو بنية أو غيرها، ويصير الكلام في اختصاصه بذلك كالكلام في غيره من الأجسام. وإن كان غير جسم فلما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر. ولا يصح أن يكون جوهرًا لأن الجوهر لا يصح أن يكون قادراً حياً، لأنه إن كان كذلك لذاته لزم في غيره من الجواهر أن يكون قادراً، وإن لم يكن كذلك لذاته لم يكن بد من بنية ومزاج، وذلك لا يصح في الجوهر الواحد. فصح أن المقتضي لذلك قادر مختار و١٤٢ وليس بجسم ولا جوهر. وإذا / لم يصح أن يكون محدثاً صح أنه قديم.

فإن قيل: إن الهواء والماء والنار والأرض وإن اشتركت في كونها أجساماً فهي مفترقة في هيولائها، ولذلك افترقت في هذه الصور، قيل له: إن هيولائها واحدة عندهم، ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض. ولو كانت هيولائها مختلفة وهي الموجبة لاختلاف الصور لم يستحل بعضها إلى بعض. وإن كانت هذه الأجسام لا يستحيل بعضها إلى بعض، وإنما تفرق وتختلط ويقلب بعضها على بعض بالكثرة، فلا طريق إلى إثبات الهبولى، ويكون الموضوع الأول هو الجسم. إن قيل: ما أنكرتم أن تكون إنما اختلفت هذه الأجسام في هذه الصور لأجل مجاورة بعض الأجسام وحركتها؟ وذلك لأن حركة الفلك تسخن الهواء المجاور له وتلطفه لأن الحركة تسخن وتلطف، فتنى سخن ولطف صار ناراً، ولا

يسخن نفس الفلك لأن عنصره لا يقبل ذلك. ويجب أن يكون ما دون كرة النار أقل حرارة، فإذا كان كذلك كان هواء. وما كان أشد بعداً من الهواء فقد الحرارة وصار بارداً كثيفاً، فكان ماءً. والأرض أكثف من الكل لأنها أبعد / الثلاثة من الشيء الملطّف، قيل لهم: لو كانت هذه الأجسام عارية عن هذه ١٤٢ ظ الصور، ثم اكتسبتها لِمَا ذكرتم، لوجب أن يسخن ما قرب من الفلك ولا يكون لما بعد عنه صورة.

فإن قالوا: إن هذه الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً، وإنما تنتقل إلى غيرها من كونها ناراً أو ماءً لِمَا ذكرنا، قيل لهم: لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون جسم النار والهواء مقهورين على كونها ناراً وهواء، وليس هذا من قولكم. وأيضاً، فلم كانت الأجرام يجب لها أن تكون أرضاً إلا أن يقهرها قاهرٌ على أن تكون ماءً أو ناراً بأولى من العكس بأن يقال: إنه يجب أن تكون هواءً أو ناراً إلا أن يقهرها قاهر على أن تكون أرضاً؟ وكان يجب في النار التي لدينا أن لا تلبث أن تصير أرضاً لأن جسمها يوجب ذلك، والمؤثر في كونها ناراً بعيداً عنها بُعداً يمتنع معه التأثير. وكان يجب أن تكون الأرض أرطب من الماء، لأن اليبوسة من تأثير الحركة، وهي أبعد من المؤثر من الماء. وكان يجب في قُلل الجبال والأهوية المحيطة بها أن تكون أولى بأن تكون ماءً من الماء المستكن في أعماق الأرض. فصح أنه لا بد من فاعل.

ثم يقال لهم: ولم لا يقبل / جسم الفلك السخونة حتى يصير ناراً بما ١٤٣ و يجاوره؟ ولم صار بأن يقبل صورته بأولى من أن يقبل صورة النار؟ ولم لا تقبل النار صورة الفلك؟ فإن قالوا: لأن موضوعها مختلف، قيل لهم: إن موضوعها عندكم هو الجسم ذو الأبعاد. ألا ترى أننا لو فرضنا الشيء غير جسم لم يُتصور أن يكون حاراً ولا بارداً؟ فإذا كان القابل الأول هو الجسم، والفلك جسم، لزم

ما قلناه. وليس لهم أن يقولوا: إن جسم الفلك يضادّ الحرارة فيمتنع قبولها، لأنّ ضد الحرارة هو البرودة، لأنّه لا شيء يعقل يكون على غاية البعد منها وعلى عكسها مثل البرودة. ومن قولهم أيضاً: إنّ الشيء لا يضاده إلا واحد. وضد الحرارة البرودة، فلم يجوز أن يضادها غيرها. فإذا ثبت أن الفلك^٢ والأسطقسات متباينة في صورها لا لأمر يرجع إلى الهوى وجب أن يكون المقتضي لذلك أمراً آخر.

وأما شيوخنا رحمهم الله فقد احتجوا لإثبات الحديث للعالم فقالوا: العالم محدث فلا بد من أن يكون له محدث قياساً على تصرفنا. وهذا الاستدلال يحتاج ١٤٣ ظ إلى أصل وإلى فرع وحكم وعلة للحكم. / أما الأصل فهو تصرفنا، والفرع هو العالم، والحكم هو الحاجة إلى محدث، والعلة هي الحدوث. فأما الأصل، وهو تصرفنا، فقد دللنا على إثباته حين أثبتنا الحركات والسكنات. وأما إثبات الحكم في الأصل، وهو حاجة تصرفنا إلينا، فالدلالة عليه هي أنه يجب وقوعها بحسب دواعينا وصوارفنا. وإنما قلنا ذلك لأنه متى دعانا داعٍ إلى الفعل مع السلامة فإنه يجب وقوعه، ومتى صرفنا صارف عن فعله مع السلامة وجب أن لا يقع. وإنما قلنا: إن ما هذا حاله فهو واقع بنا، لأنه لو كان واقعاً من فاعل آخر أو كان واقعاً بنفسه لصح أن يقع وإن كرهنا وقوعه. فلما استحال ذلك علمنا أنه واقع بنا. وسنشیع الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى عند الكلام في المخلوق.

فإن قيل: ذلّوا على أنه يحتاج إليكم في الحدوث لا لصفة أخرى، ثم ذلّوا على أن الحدوث هو علة الحاجة، قيل له: الدليل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث هو^٣ أنه قد ثبت حاجته إلينا، فلا بد من أن يحتاج إلينا في أمر يرجع إليه. فإذا لم يحتاج إلينا لكونه ذاتاً أو لصفة جنسه أو لمقتضى صفة الذات أو لبقائه أو لحسنه أو لقبحه / أو حلوله في الحل، صح أنه يحتاج إلينا لحدوثه. أما ١٤٤ و

كونه ذاتاً أو صفة جنسه فليس بمتجدد عند أصحابنا رحمهم الله، فلم يجز أن يحتاج إلينا لذلك. وأما المقتضى فإنه يجب عند الوجود، أردنا ذلك أو لم نرده، وقد بيّنا فيما تقدم أن مقتضى صفة الذات غير معلّل بالفاعل. وأما بقاءه فليس يقع بحسب أحوالنا، ولهذا يبقى الفعل وإن مات فاعله. وأما قبجه فإن لم يقف على إرادتنا وأحوالنا كقبح الجهل، فذلك جارٍ مجرى مقتضى صفة الذات. وإن وقف على دواعينا وإرادتنا كقبح السجود للصنم، فإن دل ذلك على أن ذلك القبح واقع بنا أيضاً على أن حدوثه واقع بنا أيضاً لأنه موقوف على دواعينا. فأما حلوله في المحل فليس بمعلّل أصلاً، ولأنه يقع لا بحسب أحوالنا، ولهذا توجد أفعال الساهي حالة في محلها. وأما الدليل على أن علة حاجته إلينا هي الحدوث فلأن الحدوث هو المتجدد بحسب أحوالنا، فما دل على حاجته إلينا يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث. ولأنه إذا لم يحتاج إلينا لبقائه على ما تقدم /

ولا لعدمه أي ليكون معدوماً قبل إيجادنا لم يبق إلا أنه محتاج إلينا لحدوثه. ١٤٤ ظ

وما ذكره يدل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث، ولا يدل على أن علة الحاجة هي الحدوث. وربما قالوا: إن الحاجة إلينا لما كانت تابعة للحدوث صح أنها هي. وإنما قلنا: إنها تابعة له، لأنه متى صح أن يحدث إلينا، وإذا حدث لم يحتاج إلينا لاستحالة الحدوث عليه بعد ذلك. فلما ثبتت الحاجة متى صح الحدوث وانتفت بانتفائه صح أنه العلة. وهذا أيضاً إنما يدل على أن المحتاج إلينا هو الحدوث، فإذا لم يكن ثابتاً فإنه يحتاج إلينا ليحصل، وإذا حصل انقطعت الحاجة. يبين ذلك أن العلة لو كانت هي الحدوث لبقيت الحاجة في حال حصول علة الحاجة وهي حالة الحدوث. والأمر بالعكس من ذلك لأنها هي حالة الاستغناء عن الفاعل.

فإن قالوا: إن العلة هي صحة الحدوث لأن الحاجة تتبعه، قيل لهم: بل الحدوث هو المحتاج، فمتى صح احتاج ومتى حصل استغنى. وربما قالوا: إنه إما أن يحتاج لحدوثه أو لوجه آخر، ولا يمكن أن يُذكر في ذلك إلا جواز أن لا

١٤٥ و يحدث. وإذا لم يجوز أن يكون هو العلة ولا شرطاً في كون الحدوث / علة صح أن الحدوث بمجرد هو العلة. وإنما قلنا: إن الجواز ليس هو العلة ولا شرطاً فيها، لأن الفعل لو وجب حدوثه بحسب دواعينا لكان أدل على حاجته إلينا. ولا يجوز أن تكون العلة في الحكم ولا أن يشرط فيها ما ينتقص تأثيره في الحكم.

ولفائل أن يقول: أنا لا أجعل جواز الحدوث بحسب الدواعي علة في الحاجة حتى يلزم ما قلتم. وإنما أجعل جواز أن لا يحدث الفعل في نفسه علة، وأقول: لو وجب حدوثه في نفسه لاستغنى عن فاعل، فلم يلزم ما أئزتموه. وربما قالوا: إن جواز أن لا يحدث يُعلم بوقوعه بحسب دواعينا، وهذا أيضاً هو الطريق إلى العلم بحاجته إلينا. وإذا كانا يعلمان معاً بطريقة واحدة لم يكن بأن يعلل أحدهما بالآخر بأولى من العكس. قيل لهم: ولم إذا كان كذلك لم يجوز أن يُعلم أن أحدهما أولى بأن يكون هو العلة مع أننا نعلم أن الشيء يكون معلولاً في نفسه سواء علمناه وحده أو مع غيره؟ وقد علمنا فيما نحن فيه أن جواز أن لا يحدث الشيء في نفسه لا يحصل بنا، بل ذلك لأمر يرجع إليه، وعلمنا أن ١٤٥ ظ الحدوث حصل بنا، وعلمنا أنه إذا جاز أن يحصل الحدوث / وجاز أن لا

يحصل لم يكن بالحصول أولى لولا الفاعل، فكان جواز أن لا يحصل مؤثراً في حاجة الحدوث إلى الفاعل. فكان معللاً به، كما أن جواز الصفة علة في الحاجة إلى معنى يؤثر في حصول الصفة، وليس حصول الصفة علة في جوازها.

وربما قالوا: إنا نعلم حاجة التصرف إلينا وتعلقه بنا بطريقة الدواعي، فلم نحتاج إلى اختبار حال الحدوث لنعلم تعلقه بنا. وليس كذلك جواز كوننا عالمين، لأننا لا نعلم حاجته إلى العلم عند العلم بالصفة، فاحتجنا إلى أن نعلم جواز الصفة حتى نعلم حاجته إلى العلم. يقال لهم: إنا لم نُلزمكم أن تجعلوا جواز أن لا يحدث طريقاً إلى العلم بحاجة التصرف إليكم فتقولوا: إنا نعلم حاجته إلينا من دون العلم بجوازه. وإنما أئزمتكم أن تجعلوا علة حاجته إليكم هو جواز أن لا يحدث. فإن قلتم: كيف نجعله علة في الحاجة ونحن نعلم الحاجة من دونه؟ قيل

لكم: وما أنكرتم من ذلك؟ وهل هذا إلا حصول العلم بالحكم من دون العلم بعلمته؟ وهذا غير منكر.

وربما قالوا: إنا نسلم أن علة حاجته إلينا هو جواز الحدوث، إلا أن الجسم يشارك^١ تصرفنا في جواز أن لا يحدث، فوجب أن يشاركه في الحاجة / إلى ١٤٦ و يحدث. قالوا: وإنما قلنا: إنه يشاركه في جواز أن لا يحدث، لأنه لو وجب حدوثه لذاته لكان قديماً، أو لوجب^٢ حدوثه قبل أن حدث. فيقال لهم: ولم زعمتم أن جواز أن لا يحدث علة في الحاجة إلى محدث؟ فإن قالوا: لأنه إذا جاز أن يحدث وجاز أن لا يحدث لم يكن بد من حاجته إلى أمر له حدث، قيل لهم: إن هذا يمكن أن يُذكر ابتداء في الجسم، ولا يحتاج فيه إلى أصل وإلى استخراج علة. فإن قالوا: إنما نذكر ذلك ليعلم أن المحدث لا بد من أن يكون مختاراً كالواحد منا، قيل لهم: فينبغي أن تفرغوا إلى ذلك بعد إثبات أمر له حدث، لأن جواز أن لا يحدث لا يدل على أن محدثه لا بد من أن يكون مختاراً، وإنما يدل على أمر له حدث. وهذا القدر يُغني عن الإطالة في إثبات التصرف فعلاً لنا إلى غير ذلك مما يذكرونه.

باب في أول العلم بالله تعالى

اختلف شيوخنا في ذلك، فقال الشيخ أبو الهذيل: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدثاً. وقال الشيخ أبو علي: أول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدثاً غيرها. / وقال الشيخ أبو هاشم: أول العلم به تعالى هو العلم ١٤٦ ظ بأنه تعالى على صفة ذاتية، وهو العلم بأنه قادر لذاته. وقاضي القضاة يختار قول أبي الهذيل، وشيخنا أبو الحسين يختار مذهب أبي هاشم.

قال قاضي القضاة: والخلاف في ذلك راجع إلى أن العلم المجمل هل له تعلق بالمعلوم أم لا؟ قال: والصحيح أنه يتعلق بالمعلوم. فأول العلم به تعالى هو العلم بأن للأجسام محدثاً، وكل اعتقاد لا ينافي هذا العلم فإنه لا يخرج به العالم من كونه عالماً به تعالى، نحو الاعتقاد بأن محدث العالم جسم، وقال: هذا هو خالق العالم. فأما إذا عبد الخالق فإن العبادة تتوجه إلى ذلك الجسم، لأنه إنما يكون عابداً بالقصد، والقصد يُعَلِّق العبادة بالشيء دون المجمل. واحتج لقوله بأن العلم المجمل يتعلق بالمعلوم، فقال: إن من علم أن زيداً في جملة العشرة فإنه يفصل بين تلك العشرة وبين غيرها، ويمكنه الإشارة إلى معلومه. فوجب أن يكون علمه متعلقاً كما في المفصل لما أمكن الإشارة إلى معلومه. وألزم أبا هاشم أن لا يكون الواحد منا عالماً بالذي عليه العلم لأنه لا يعلمه مفصلاً.

١٤٧ و احتج أبو هاشم رحمه الله / بأنه لو كان العلم المجمل متعلقاً لكانت الجملة وجهاً يتعلق به العلم، فيلزم أن يعلم تعالى الأشياء على الجملة كما يعلمها على التفصيل. وقد أجابوه بأنه تعالى يعلم الشيء على الجملة. يبين ذلك أنه تعالى كما يعلم زيداً بعينه في جملة العشرة فإنه يعلم أنه في جملة العشرة، لأن علم الجملة يرجع إلى ثبوت علم وإلى نفي علم آخر، نحو العلم بكون زيد في جملة العشرة ونفي العلم به بعينه. فمن علم كلاً الأمرين فقد علم أحدهما وزيادة. إلا أنا لا نصفه تعالى عالماً بالجملة على الإطلاق، لأنه يوهم أنه لا يعلمه على التفصيل. واحتج أيضاً [بأن قال: إن العلم]^٢ بأن زيداً في العشرة لو كان متعلقاً بزيد لوجب إذا اعتقد في زيد بعينه أنه ليس بزيد أن ينتفي علمه بأنه في جملة العشرة. وقد أجابوا بأن الاعتقادين إنما يتنافيان إذا تعلقا بالاعتقاد على وجه واحد، إما مجملين أو مفصلين، وما ذكرته، أحدهما مجمل والآخر مفصل،

١. لكانت: لكان ٢. كلا: كلي

٣. بأن قال إن العلم: (الجملة ناقصة في الأصل، وفي الهامش) أظنه بأن قال إن العلم

فلذلك لم يتنافيا. فإن قيل: فيجب إذا اعتقد في كل شخص من العشرة أنه ليس بزيد أن لا يتني علمه بأن زيدا في جملة العشرة، لأنها مفصلة، والاعتقاد بأنه في العشرة مجمل. أجاب قاضي القضاة رحمه الله عن ذلك بأن هذه / الاعتقادات تدعو إلى أن يعتقد اعتقاداً مجملًا بأنه ليس في جملة العشرة، ١٤٧ ظ
فلذلك يتني هذا الاعتقاد.

قال الشيخ أبو الحسين: يقال لهم: أرأيتم لو لم يفعل هذا الاعتقاد أكان يتني علمه بأن زيدا في العشرة؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: فلا حاجة إذا إلى هذا الاعتقاد المجمل. وإن قلتم: لا يتني، قيل لكم: فكيف يُعقل أن يعتقد في كل واحد من جملة العشرة أنه ليس بزيد ويكون مع ذلك معتقداً بأنه في جملة العشرة؟ وعلى أنه لو اعتقد الاعتقاد المجمل لكان معناه أنه يعتقد في كل واحد منهم أنه ليس بزيد، فالاعتقادات المفصلة أحق بالنفي. وعلى أن الداعي إن كان يدعوه إلى هذا الاعتقاد المجمل، والداعي يتقدم الفعل، فيلزم أن يمكنه أن يعتقد أن زيدا في جملة العشرة في حال ما تدعوه الاعتقادات العشرة إلى هذا الاعتقاد المجمل، وذلك متعذر. ولو جاز ذلك في وقت واحد لجاز في أوقات كثيرة.

ويسألون عن اعتقد في شخصين باعتقادين أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد، ثم علم على الجملة أن أحدهما زيد، ما الذي اقتضى نفي كلا الاعتقادين؟ فإن قالوا: إن كلا الاعتقادين قد دعواه إلى اعتقاد مجمل أنه ليس واحد / منها بزيد، قيل لهم: فينبغي أن يتني ذلك الاعتقاد ويبقى كلا الاعتقادين. فإن ١٤٨ و
قالوا: إن الاعتقاد عندنا لا يحتمل البقاء، فلا يلزم بقاء الاعتقادين وإن لم يتناهما هذا العلم، وصح أن يقال: إنه إذا تأخر العلم عن الاعتقادين كان صارفاً عن فعلها، وإن تأخر الاعتقاد كانا صارفين عن العلم، قيل لهم: ولم كان أحدهما صارفاً عن الآخر؟ فلا يمكنهم أن يذكروا لذلك إذا وجهاً يقتضي المناقاة.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الجواب الصحيح أن يقال: إن هذه الاعتقادات بأجمعها منافية لهذا العلم بأن في العشرة زيدا. يبين ذلك أن متعلق كل واحد من العلم والاعتقادات متعلق واحد، وهي معاكسة لهذا العلم، فكانا متنافيين. وإنما قلنا ذلك لأن متعلق هذا العلم هو كل واحد من العشرة بأن زيدا إما هذا وإما هذا، لأن هذا العلم يجري مجرى الخبر عن كل واحد منهم بأنه هو إما هذا وإما هذا. والاعتقادات أيضاً متعلقة بكل واحد منهم أن ليس هو زيدا، فكانت منافية للعلم. فإن قيل: كيف تنافي هذه الاعتقادات بمجموعها العلم، والتنافي راجع إلى الآحاد؟ قيل له: إن الذي ذكرته / هو حكاية مذهب، ولا يجوز دفع الأمور الثابتة بالمذهب، بل ينبغي أن تترك المذاهب لما يجده المرء. فإذا كانت هذه الاعتقادات يستحيل اجتماعها مع هذا العلم، وإن لم يوجد شيء آخر، صح أنها متنافيان.

واحتج الشيخ أبو هاشم أيضاً، فقال: إن العلم بأن زيدا في العشرة لو كان متعلقاً بزید لم ينفصل عن الظن، لأن الظان بأن شخص زيد هو زيد يجوز أن لا يكون هو زيدا، فكذلك هذا العالم. وأجابه عن ذلك بأن الظن يفارق العلم من الوجه الذي يتعلق به العلم، وهذا إذا كانا مجملين أو مفصلين. فأما إذا كان الظن مفصلاً والعلم مجملاً لم يجب أن يفارقه. ألا ترى أن العلم بأن زيدا في العشرة يفارق الظن بأن زيدا في العشرة؟

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: الصحيح أن يقال: إن العلم بأن للأجسام محدثاً لا يوصف بأنه علم بالله تعالى. ويقال لمن قال بأنه علمٌ به تعالى: أعني به أنه علم بأمر ليس في الحقيقة إلا الله تعالى؟ فإن قال ذلك كان مخالفاً في عبارة. وإن قال: أريد به أنه علم بذاته تعالى أنها هي الفاعلة للعالم، قيل: فيجب أن يكون هذا العلم به تعالى مفصلاً، لأن المفهوم من قولنا: إن فلاناً عالم بذاتٍ أنها / على صفة، هو أنه يعلمها بعينها، وكذلك قولنا: تعلق به، هو تعيين له وإشارة إلى ذاته وأنها معلومة له على التعيين. فالقول بعد ذلك: لا يعلمه على التعيين بل على الجملة، مناقضة.

فإن قيل: فإذا قالوا: نعني بذلك أنه علمٌ بما ليس في الحقيقة إلا الله تعالى، هل يصح وصف ذلك بأنه علم به تعالى؟ قيل له: لا، لأنه لا يفيد هذا المعنى، لأن من علم أن للأجسام محدثاً، وإن كان ذلك ليس إلا الله تعالى، فإنه يجوز أن يكون هو ويجوز أن يكون غيره، كما أن من علم زيداً في جملة العشرة يجوز في كل واحد أن يكون هو زيداً ويجوز أن يكون غيره، ومع التجويز لا يثبت العلم. فإذا صح ذلك فما احتج به الشيخ أبو هاشم من أن العلم بشيء لا يثبت معه التجويز، ومن أنه لو كان متعلقاً لانتفى بالجهل المفصل، صحيح. وما احتج به شيوختنا من أن العالم بأن زيداً في العشرة قد فصل بينها وبين عشرة ليس فيها زيد لا يدل على أنه علمٌ بزيد بعينه، بل هو علم بإضافة شخص معقول له هذا الاسم إلى هذه العشرة دون غيرها. ولهذا يفصل هذا العالم بين هذه العشرة وبين غيرها، وإن لم يفصل بين زيد وبين غيره. / وليس علم من علوم الجملة إلا وله تعلق ما. ولهذا قال الشيخ أبو هاشم ١٤٩ ظ رحمه الله: إن العلم بأن للأجسام محدثاً هو علم بحاجة الأجسام إلى محدث. وهذا صحيح لأن من علم أن للأجسام محدثاً فقد علم صدورها عن أمر معقول متوهم غير معين. وكذلك إذا علم بأن في الدنيا الصين ولم يره هو علم بما يتصوره من بلدة مضافة إلى ما علمه من الأرض. فأما أن يكون متعلقاً بنفس الصين فلا. وأما إلزامهم بأن يكون الواحد منا غير عالمٍ بنفس الرسول، فإننا لا نجوز إطلاقه، لأنه يوهم أنه لا يعلم نبوته. فإن قالوا: إنه بهذا العلم لا يميز ذاته وشخصه من سائر الأشخاص، فكذلك نقول.

ولقائل أن يقول: ليس يخلو من لا يجعل العلم المجمل متعلقاً بالمعلوم إما أن يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن يميزه بذلك العلم عن غيره من الأشياء بحيث لا يلتبس عليه بغيره، أو يشترط فيه أن يميزه عن غيره ضرباً من التمييز، وإن كان مع ذلك يجوز أن يلتبس عليه ببعض الأشياء. فإن اعتبر الأول لم يصح، لأن العلم المفصل بالشيء متعلق به، لا خلاف في ذلك، وإن

١٥٠ و كان يتصور في كثير من العلوم المفصلة بالأشياء أن يلتبس معلومها بغيره. / ألا ترى أن العلم بأن محدث الأجسام قديم أو قادر لذاته هو علم متعلق به تعالى على قول الجميع؟ ومع هذا العلم يصح أن يجوز العاقل قديماً آخر معه وقادراً لذاته غيره، ولا يمكنه مع تجويز ذلك أن يعين أن محدث العالم أحدهما دون الآخر. فصح أن مع العلم المفصل قد يلتبس المعلوم بغيره، ويلزم من يشترط في تعلق العلم بالمعلوم أن لا يصح بعد الالتباس بغيره أن يجعل أول العلم به تعالى هو العلم به على جميع صفاته، وأنه واحد لا ثاني له. وليس هذا من قولهم.

وإن اعتبر الثاني، وهو أن يحصل بالعلم ضرب من تمييز المعلوم من غيره، لزم أن يقول: إن العلم المحمل متعلق بالمعلوم، لأنه يحصل معه ضرب من تمييز معلومه عن غيره. ألا ترى أن من علم أن زيداً في العشرة قد علم أن زيداً شخص مخصوص وعلى صورة بني آدم، وأنه متميز عن أشخاص البهائم، وأنه شاغل لجهة كائن في مكان مخصوص، ويميز مكانه عن كثير من الأمكنة؟ وكل ذلك صفات وأحكام يعرفها مضافةً إلى شخص زيد. وكذلك من علم بأن

١٥٠ ظ محمداً ادعى النبوة فقد حصل مع هذا العلم ضروب من التمييز / عن غيره. وكذلك من عرف أن في الدنيا الصين فقد عرف بلدةً مخصوصة، وأنها في جهة كذا من الأرض، وأنها متميزة عن الفياقي. ويفارق هذا العلم تصور شخص أو بلدة لم توجد بعد لأنه متصور وأحكامه متصورة أيضاً، وليس كذلك المعلوم بعلم محمل لأنه يعلم له أحكاماً ثابتة معينة وإن كان لا يميزه عن جميع الأشياء. فصح أن العلم المحمل ليس بتصور محض، بل يحصل به ضروب من التمييز والتعيين. وبهذا يسقط قولهم: إن العلم بالشيء تعيين له، لأننا أربناهم في العلم المحمل ضرباً من التعيين.

وقولهم: إن العلم لا يثبت معه التجويز، لا يصح، لأن مثل هذا التجويز قد يحصل في بعض العلوم المفصلة، ولا يمنع ذلك من كونها متعلقة بالمعلوم على ما ذكرناه فيمن علم الله تعالى قادراً لذاته ثم جَوَّزَ له مثلاً. وعلى أن التجويز إنما

ينافي العلم إذا تعلّق بالمعلوم على وجه واحد، فأما إذا تعلّق به على وجهين لم يمنع اجتماعهما. وكذا هذا هو الجواب عن قولهم: إنه يجتمع معه الجهل المفصل، لأن هذا الجهل يصح أن يجامع العلوم المتعلقة كالذي ذكرناه، وإنما ينافي العلم إذا تعلّق بالمعلوم على وجه واحد. فأما إذا تعلّق أحدهما / على ١٥١ و الجملة والآخر على التفصيل لم يتنافيا. ويقال لهم: إن كان العلم المجمل لا يتعلّق بالمعلوم فلماذا تُنافيه الاعتقادات المفصلة، كما ذكرتموه فيما إذا اعتقد في كل واحدٍ من العشرة أن هذا ليس بزيد وهذا ليس بزيد إلى أن أتى على العشرة؟ فصار هذا الفصل حجة لنا من هذا الوجه.

فإن قيل: إن الذي ذكرتموه في العلم بأن زيدا في جملة العشرة بيّن. فأما العلم بأن للعالم محدثاً، فإنه لا يحصل فيه ضرب من تمييز المحدث عن غيره، ولهذا يلتبس عليه المحدث بكل شيء، قيل له: إن التمييز الذي يحصل في العلم بأن زيدا في العشرة أكثر من التمييز الحاصل في العلم بأن للعالم محدثاً، لكنه لا يخلو مع هذا من ضرب من التمييز. وقد تميز المحدث عند هذا العالم عن المتصور الذي ليس بثابت، ويتميز به أيضاً عن نفس الشيء المحدث، لأن عند هذا العلم لا بد من أن يحصل أن هذا الشيء حدث لا لنفسه، كما حصل عنده أن ذلك الأمر معيّن في نفسه غير متصور. فصح بما قلنا أن القول بأن العلم المجمل يتعلّق بمعلومه ضرباً من التعلّق أولى من قول من يقول: إنه لا يتعلّق، وأن أول / العلم به تعالى هو العلم بأن للعالم محدثاً على ما نصره قاضي القضاة رحمه ١٥١ ظ الله ونور حفيrote.

الكلام في الصفات

اعلم أنا نغني بالصفات في هذا الموضع: هو كل أمر يدخل في ضمن العلم بالذات، سواء كان ذلك نفيًا أو إثباتًا، وسواء كان حالاً للذات أو حكمًا لها أو فعلًا أو نفي فعل. ولهذا قلنا: إن كونه تعالى قادرًا عالمًا حيًّا من صفاته تعالى، فعندنا أن ذلك يفيد أحكاماً تدخل في ضمن العلم بذاته، وعند شيوينا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله أنه يفيد أحوالاً عليها ذاته. وقلنا: إن ذلك يرجع إلى الإثبات. وقلنا: إن كونه غنيًّا وواحدًا من صفاته تعالى، وذلك يرجع إلى نفي الحاجة عنه ونفي مثل له تعالى. وقلنا: إن كونه تعالى متكلمًا وخالقًا من صفات الأفعال وإن ذلك يرجع إلى الإثبات، وكونه حليماً من صفاته، وهو راجع إلى نفي فعل، وهو أنه لا يعجل معاقبة العصاة.

وصفات ذاته الراجعة إلى الإثبات ضربان، أحدهما يرجع إلى دوام ذاته نحو كونه قديمًا، والآخر يرجع إلى تعلق ذاته نحو كونه قادرًا وعالمًا. وأما الراجعة إلى النفي فضربان / أيضاً، أحدهما نفي مثل له أو ضد، والآخر نفي صفة عنه، وهو ضربان، أحدهما نفي صفة غير معقولة كالماتية، والآخر نفي صفة معقولة، وهي ضربان، أحدهما نفي إضداد صفاته كالجهل والعجز، والآخر نفي صفات المحدثات عنه تعالى نحو كونه جوهراً أو جسماً أو عرضاً. ثم يتبع ذلك ما يختص الجوهر من الصفات أو الجسم نحو كونه كائناً في جهة أو حلول شيء فيه أو كونه محتاجاً أو مدركاً بشيء من الحواس، وما يختص العرض نحو كونه حالاً في المحل أو مدركاً، لأن من الإدراك ما لا يتناول إلا العرض. فأما صفات الأفعال سوى ما ظنه قوم من صفات ذاته، نحو كونه متكلمًا، فوضعه الكلام في العدل.

وينبغي أن نبدأ بالكلام في صفات ذاته بما يرجع إلى الإثبات نحو كونه قادرًا عالمًا، لأن الفعل يدل عليها أولاً، بعد أن نبين أنه لا بد من قديم وأن القديم هو محدث العالم على الجملة، ليتبين أن ما تثبت من كونه قادرًا عالمًا هي

صفات له تعالى. ثم نتكلم فيما تقتضيه هذه الصفات نحو كونه حياً سميعاً بصيراً مدركاً ومريداً، وتكلم / في إثباتها بعد أن نبين حقيقة كل صفة من هذه ١٥٢ ظ الصفات، ونذكر في كل واحد ما نختاره وما يقوله شيوخنا أصحاب أبي هاشم. ثم نتكلم في نفي ما نفيه عنه تعالى، لأن الكلام في الإثبات ينبغي أن يكون متقدماً على النفي، ولأننا نتوصل بإثبات كثير منها إلى نفي ما نفيه. ويتبع الكلام في إثبات هذه الصفات الكلام في دوام استحقاقها، ثم الكلام في شياع المتعلق بها، فينبغي أن نقدم الكلام في ذلك على الكلام في نفي ما نفيه. وينبغي أن نبدأ بنفي ما لا يعقل كالماتية، ويتصل به الكلام فيما يقوله الشيخ أبو هاشم رحمه الله من إثبات حالة يخالف بها الحوادث وتوجب كونه تعالى قادراً عالماً حياً قديماً. ثم ننفي عنه أصداد ما يستحقه من الصفات. ثم نتكلم في نفي كونه جسماً أو عرضاً، ثم ننفي ما يتبع الجسم والعرض. ثم نتكلم في نفي ثان له تعالى. وأمّا شيوخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه تكلم أولاً في أنه لا بد من قديم. ثم بين أن محدث العالم قادر وأن مرتبه عالم. ثم تكلم في أن القديم قادر عالم. ثم تكلم في أن كونه قادراً عالماً أحوال له أم لا. ونحن لمكان الاختصار ذكرنا باباً مختصراً دللنا فيه / على أنه لا بد من قديم وأنه محدث العالم وأنه هو الله تعالى. ١٥٣ و ثم دللنا من بعد هذا الباب على أنه تعالى قادر عالم حي، بما نجمع القول بأن محدث العالم قادر عالم وأنه تعالى قادر عالم. وذكرنا في كل باب من أبواب هذه الصفات ما يقوله الشيخ أبو الحسين وما يقوله شيوخنا المثبتون للأحوال.

باب الدلالة على أنه لا بد من قديم وأنه محدث العالم وهو الله تعالى يدل على ذلك أن محدث العالم إما أن يكون قديماً أو محدثاً. ولو كان محدثاً

لكان له محدث، ومحدثه إن كان محدثاً فلما أن ينتهي عند قديم أو لا. والثاني باطل لأنه يؤدي إلى حوادث لا أول لها، فثبت الأول. وسنذكر هذا الشرح عند الدلالة على أن الله تعالى قديم وأنه لم يزل ولا يزال. وأما الدلالة على أنه هو محدث العالم فلأن المحدث له لو كان غيره لم يخل إما أن يكون جسماً أو جوهرًا أو عرضاً أو لا جسماً ولا جوهرًا ولا عرضاً قديماً أو محدثاً، وليس في العقل ولا في السمع دليل على أن محدث العالم أو مرتبه هو شيء غير الله تعالى ١٥٣ ظ كائناً ما كان، بل السمع دل على أنه تعالى هو المحدث والمرتب / للعالم وما فيه. وسنين هذا بأكثر مما ذكرناه إذا تكلمنا على المفوضة. وإنما قدمنا هذا ليتمكننا الدلالة على إثبات الصفات لله تعالى، إذ لا يمكن إثبات الصفات له تعالى بعينه إلا إذا علمناه بعينه.

باب في الدلالة على كونه تعالى قادراً

ينبغي أن نبين أولاً معنى القادر، ثم ندل على أنه تعالى قادر. فنقول: قد حد الشيخ أبو الحسين رحمه الله القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه. واعلم أن الصحة تُستعمل على وجهين، أحدهما بمعنى نفي الاستحالة، وتستعمل بمعنى جواز حصول الشيء وأن لا يحصل. والحكم إذا لم يكن مستحيلاً فلما أن يكون حاصلاً أو يكون جائزاً حصوله وأن لا يحصل، وهذا الأخير هو الذي نعنيه بصحة الفعل من القادر. وقوله: إذا انتفت عنه الموانع، احتراز من القادر المنوع، فإنه يوصف بأنه قادر وإن كان لا يصح الفعل منه في حال المنع، لكنه يصح منه بشرط انتفاء المنع، وليس كذلك العاجز، لأنه لا يصح منه الفعل لا لأجل المانع بل ١٥٤ و لأنه ليس بقادر. / وقوله: ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه، هو بيان أن الفعل قد لا يصح من القادر لأمر يرجع إلى القادر نحو عدم الآلة ونحو ذلك،

وقد لا يصح منه لأمر يرجع إليه. ألا ترى أن الفعل لا يصح أن يكون حادثاً لم يزل لأن ذلك يخرج من كونه فعلاً، فلم يصح أن يكون حادثاً من القديم لم يزل. فشرط فيه أن لا يكون مستحيلاً في نفسه.

وربما نزيد في الحد بأنه المتميز تميزاً يصح منه لأجله الفعل إذا انتفت عنه الموانع ولم يستحل في نفسه. وهذا الثاني يستمر على قول من أثبت للقادر حالة بكونه قادراً ومن لا يثبت له حالة، لأنه سواء صح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة أو لكونه على حالة مخصوصة أو لكونه مبنياً بنية مخصوصة فالتمييز حاصل. وإذا صح ما ذكرنا في حد القادر فقي دللنا على أنه فعل العالم وكان يصح أن لا يفعله فقد دللنا على أنه قادر. وقد دللنا من قبل على أن محدث العالم لا يصح أن يكون موجباً بل يجب أن يكون مختاراً، فصح أنه تعالى قادر. فأما أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فإنهم حدوا القادر بأنه من كان على

حالة لكونه عليها / يصح منه الفعل على بعض الوجوه. والذي ذكرناه من الحد ١٥٤ ظ أولى، لأنه يعلم القادر قادراً من لا يخطر بباله هذه الحالة، والعالم بمعنى المحدود ينبغي أن يكون عالماً بمعنى الحد، لأن المستفاد بالحد والمحدود معنى واحد. فلما علم معنى المحدود في مسألتنا من لا يعلم معنى هذا الحد صح أنه ليس بحد له. يبين ما ذكرنا أن عندهم أن هذه الحالة إنما يُعلم بالاكتساب في الشاهد والغائب، فن لم يستدل على إثبات هذه الحالة فإنه لا يعلم بهذه الحالة، وهو مع ذلك عالم بمعنى القادر، فلم يصح الحد بما قالوا. ومتى قالوا: إن من لم يستدل بإثبات حالة القادر فإنه يعلمها على الجملة، فلذلك يصف القادر قادراً من لا يعلمها على التفصيل، قيل له: قد بينا أن من يصف القادر قادراً فإنه لا يخطر بباله هذه الحالة، فكيف يقال: إنه عالم بها على الجملة؟ ولهذا يلحقنا التعب في إفهام العقلاء هذه الحالة على مذهب هؤلاء الشيوخ، وربما يعقلها^٢ بعضهم ولا يعقلها البعض.

فإن قيل: إنكم متى حددتم القادر بأنه المتميز تمييزاً يصح منه الفعل لزمكم ما أُلزمتونا، وقيل لكم: إنه يعلم القادر من لا يعلم هذا التميز، قيل له: ليس / ١٥٥ الأمر كما ظننته، لأن القادر عندنا في الشاهد هو المبني بنية مخصوصة، والقدرة عندنا هي البنية المخصوصة. وهذه البنية يعلمها كل عاقل من نفسه ومن غيره، فإنه يفصل بين الصحيح البنية وبين الزمن، فصح أن يدخل هذا التميز في فائدة قولنا قادر. وليس كذلك هذه الحالة التي تذهبون إليها. وأيضاً، فلنما يصح لهم أن تكون هذه الحالة معلومة على الجملة للعقلاء إذا ثبتت على التفصيل. فأما إذا لم تثبت أيضاً على التفصيل على ما نبين ذلك صح أنها غير معلومة على الجملة، وثبت ما قلنا: إنه يعلم القادر قادراً من لا يعلم هذه الحالة لا على جملة ولا على تفصيل.

وإذا ثبت أن حقيقة القادر ما ذكرنا وأنه لا بد من أن يكون متميزاً من ليس بقادر، فالقادر في الشاهد عندنا إنما يتميز من ليس بقادر ببنية مخصوصة من رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة وتأليف وأعصاب صحيحة واتصال، وعند تكامل ذلك يصح منه الفعل، وعند ارتفاعها يتعذر، وعند تناقصها يضعف. فأما القديم تعالى فإنه إنما يصح منه الفعل لذاته المخصوصة. وعند الشيخ أبي / ١٥٥ ظ هاشم / رحمه الله وأصحابه أن الفعل إنما صح من القادر لاختصاصه بحالة القادر شاهداً وغائباً. ويقولون: إنه تعالى يستحق تلك الحالة لذاته، والواحد منا للمعنى.

فينبغي أن نبين أن الفعل يصح من الجملة لكونها مخصوصة بما ذكرناه من البنية، والقديم تعالى إنما صح منه لذاته المخصوصة. والدلالة لذلك أنه لا مقتضي لما زاد على ما ذكرناه، وما لا مقتضي له ولا يُعقل بنفسه ولا بحكم وجب نفيه. وإنما قلنا: إن من يصح منه الفعل لا بد من أن يكون مخصوصاً

متميزًا ممن لا يصح منه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن بأن يصح منه الفعل ويتعذر على غيره أولى من أن يصح من غيره ويتعذر عليه. وإنما قلنا: إن القادر ينبغي أن يكون مخصوصاً بما ذكرناه لا بأمر زائد عليه، لأنه لو لم يتخصص إلا بصفة زائدة أدى إلى إثبات صفات لا نهاية لها أو إلى إثبات صفة لا تعلل مع قيام دلالة التعليل فيها، وهي اختصاص الذات بها من دون سائر الذوات. وإنما قلنا: إنه لا مقتضي ولا حكم للحالة التي يثبتونها، لأنه لو كان لها مقتضي^١ وحكم لكان هو صحة الفعل منه، وصحة الفعل من ذات دون الذوات إنما تقتضي تميزًا ممن لا يصح منه، والتميز / يحصل في الشاهد بما ذكرنا، وفي ١٥٦ و الغائب بذاته المخصوصة، ولا مقتضي لما زاد على ذلك.

وينبغي أن نجيب عما استدل به أصحابنا لإثبات هذه الحالة ليم القول بأنه لا مقتضي لما قالوه. وقد اختلفوا في أن الطريق إلى إثبات هذه الحالة هل هو طريق واحد يمكن الابتداء به شاهدًا وغائبًا، أو ينبغي أن يبدأ به في الشاهد، ثم يُبنى عليه الغائب، ففيهم من جعلها طريقة واحدة، ومنهم من بنى الغائب فيها على الشاهد. واعلم أن الطريقة إذا كانت موجودة في الغائب كوجودها في الشاهد فلا معنى لبناء الغائب على الشاهد، وإن لم تكن الطريقة موجودة في الغائب لم يكن رد الغائب فيها إلى الشاهد إلا بعله، وعندهم أنه لا يُرد الغائب فيها إلى الشاهد بطريقة التعليل. وقولهم: إنه متى لم تعقل الصفة في الشاهد لم يمكن طلبها في الغائب، لا معنى له لأن هذه الصفة لا تعقل بنفسها، وإنما تعقل بحكمها. فإذا تقدم العلم بحكمها في الغائب فقد صارت معقولة، وهذا الحكم يُعقل في الشاهد أيضاً.

قال أصحابنا: والدليل على إثبات هذه الحالة هي صحة الفعل / لا وقوعه، ١٥٦ ظ لأننا لو عرفنا وقوعه من دون الصحة لم يمكننا إثبات هذه الصفة، ولو عرفنا

الصحة من دون الوقوع لأمكننا الاستدلال بها على الصفة، والغرض أن تثبت صفةً تقتضي هذه الصحة. والدلالة عليها هي أن صحة الفعل في الشاهد تدل على هذه الصفة، فيجب مثل ذلك في الغائب. وإنما قلنا: إن الصحة تدل عليها في الشاهد، لأن الجملة يصح منها الفعل ويتعذر على غيرها. فلولا أمر اختص بها لم يكن بذلك أولى من غيرها. ولا يلزم على ذلك اختصاص العرض بمحله أو بوقته، لأن ذلك حكم لا يعلل بخلاف مسألتنا، وقد تقدم كلامنا على مثل هذا الفرق. فإذا ثبت أنه لا بد من أمر تختص به إحدى الجملتين لم يخل إما أن يرجع إلى النفي أو الإثبات. أما الراجع إلى النفي فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لصفة انتفت عنها وهي المقتضية لتعذر صحة الفعل على غيرها، أو يقال: انتفى عنها المانع من الفعل. وذلك باطل لأن الصحة إثبات، والإثبات يجب أن يستند إلى الإثبات. وتعذر الفعل نفي، فوجب إسناده إلى نفي، وهو انتفاء صفة القادر. وأما المانع فالمعقول منه هو أن يمنع / من حكم صحته مصحح. وهذا يقتضي أن هناك مصححاً للفعل غير انتفاء المانع. وأما الراجع إلى الإثبات فإما أن يرجع إلى الجملة أو إلى المحل. أما الراجع إلى المحل فنحو أن يقال: إنما صح منها الفعل لوجود قدرة في بعض الجملة من دون أن توجب لها حالاً، أو لبنية تختص بها بعض الجملة، وذلك باطل. وذلك لأن الفعل يصح من الجملة، فلو صح لقدرة أو بنية في البعض لكانت الصحة مقصورة على ذلك البعض، لأن الجملة والمحل في حكم الغيرين كزيد وعمرو. فكما لا يجوز أن يصح الفعل من زيد لما يرجع إلى عمرو فكذلك لا يجوز أن يصح الفعل من الجملة لما يرجع إلى المحل. وسنسيغ أدلتهم لإبطال أن تكون القدرة أو البنية مصححة للفعل في باب القدر، إن شاء الله تعالى. ونذكر ههنا طرفاً من ذلك. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: ما تريدون بقولكم: إن

الفعل صح من الجملة؟ فإن قلتم: نريد به أن الفعل بجميع الجملة وقع، قيل لكم: المعلوم خلافه، لأن البطش يوجَد باليد، وليس يوجد في جميع الجملة، ولا أعملت الجملة فيه. وإن قالوا: نريد بذلك أنه واقع بحسب / كونها مريدة ١٥٧ ظ ومعتقدة، قيل لهم: فلم لا يجوز أن يكون متى كانت الجملة عالمةً بالنفع في الفعل الواقع باليد، وأرادت ذلك، صح وقوع الفعل باليد؟ أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ولا بد من كونها على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ ولم يجب أن تكون البنية مختصة بالجملة، ولا يجب أن تكون تلك الجملة التي أعملت في الفعل، بل صح، وإن وقع الفعل بحسب علمها، أن تتعلق صحته على بنية اليد. فهلاً وجب أن يكون الفعل موقوفاً على ذلك من غير اعتبار صفة للجملة؟

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إنك تسلم أن الجملة هي واحدة. فإن كانت واحدة لا بحالة على ما نذكره عنك، فما تعني مع هذا القول بقولك: إن الفعل يقع باليد، ويصح باليد دون الجملة؟ إن عنيت به أن الجملة توجد الفعل باليد وتُعمل اليد في البطش من دون أن توجد أفعالاً في جميع الجملة، فذلك صحيح لأن اليد آلة للجملة في إيجاد البطش وغيره من الأفعال. غير أن الفعل لا يوجَد من الآلة، وإنما يوجده القادر بالآلة. ويصح الفعل من الجملة بالآلة، لا أنه يصح من الآلة. وإذا صح من الجملة لم يكن بد من / جواب آخر عما ١٥٨ و أزموه. وإن عنيت به أن الفعل يوجَد من اليد، لا من الجملة باليد، وتكون اليد هي المؤثرة في وقوع الفعل وصحته، لم يصح، لأن العلم بأن الفعل يقع من الجملة باليد ويصح منها هو علم ضروري. ولهذا تُذم الجملة وتُمدح بالفعل دون اليد. ولو كانت اليد هي الموجدة للفعل لما استحققت الجملة الذم إلا على إرادة الفعل، كما يستحق أحداً الذم بإرادة فعل القبيح من غيره.

وقوله: أوليس لا بد من إعمال محل القدرة في الفعل، ولا بد من كونه على بنية مخصوصة إذا كان الفعل واقعاً على وجه مخصوص؟ فإنه يقال له: معنى

إعمال محل القدرة في الفعل هو إيجاد الجملة للفعل بمحل القدرة. وإنما يختلف الفعل بحسب الآلة، ويقع على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة، لأن الآلة شرط للجملة في إيقاع الفعل، فللآلة تأثير الشرط في الفعل، والجملة هي المؤثرة في وقوعه. وإذا كان للآلة تأثير الشروط لم يمتنع أن يقع الفعل على وجه مخصوص لكون الآلة مخصوصة. ومعنى قولنا: إن للآلة تأثير الشروط في الفعل، ١٥٨ ظ هو أنها شرط للجملة في إيقاع الفعل على تلك الجهة / المخصوصة، لا يتمكن من ذلك إلا بها. وإذا صح ذلك لم يدل وقوع الفعل على جهة مخصوصة بحسب خصوصية الآلة أنها هي المؤثرة في الوقوع.

ومما احتج به أصحابنا على أن الفعل لا يصح من الجملة بالبنية هو أن البنية ترجع إلى أمور كثيرة، من نحو رطوبة ويبوسة وغير ذلك، وليس يجوز أن يجب حكم واحد وهو صحة الفعل عن مجموع أشياء، وليس بعضها بأن يوجب الصحة بشرط الباقي بأولى من العكس. والجواب: قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إنا نقول: إن اجتماع الأجزاء الرطبة واليابسة والحارة والباردة يحصل منها شيء واحد متوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس، فتقف الصحة عليه. ثم لا يمتنع أن تقف صحة الفعل على مجموع أشياء، كما أن صحة كون الأجزاء حية تقف عندكم على مجموع الأجزاء الرطبة واليابسة. والصوت من فعلنا موقوف على صلابة الجسم، والصلابة هي مجموع أجزاء رطبة ويابسة.

ومنها أن لو صح الفعل باليد لاختصاصها ببنية، لا لصفة للجملة، لوجب إذا انبثت من الجملة أن يصح بها الفعل، لأنها على تلك البنية. الجواب: إن المُرَاعَى في صحة الفعل / من الجملة بالعضو أن يختص عصب ذلك العضو بالصحة، وأن يكون معتدلاً غير مفرط في الصلابة والتوتر، ولا في اللين

والاسترخاء. ومتى تشنَّج لم يصح وقوع الفعل به وأن ينفذ فيه ما يجب أن ينفذ فيه، وهو الروح النفساني على ما يقوله الأطباء، حتى يصح به الفعل. ولهذا إذا انسَدَّ العصب لم يصح الفعل بأطراف ذلك العضو. ولذلك إذا أدام الجلوس على وركه صعب عليه حركة رجله، لأنه قد امتنع نفوذ ما ينفذ فيه لأجل الضغط. وأيضاً، فإن الفاعل إذا كان جسماً فإنما يتمكن من أن يفعل بأعضائه إذا كانت متصلة ليكون جسمه كالشيء الواحد. فقد عاد الحال إلى أنه كالشيء الواحد لا بصفة وحالة.

قالوا: وأما الراجع إلى الجملة فهو صفة. وليس يجوز أن يصحح الفعل صفاتها المعقولة نحو كونها حية ومريدة ومعتقدة وناظرة، لأن كل ذلك يحصل للجملة التي يتعذر عليها الفعل. وأيضاً، فلو صحح صفة الحي الفعل لصح الفعل من كل من يصح أن يدرك، ومعلوم أن المريض المدنف يصح منه أن يدرك ولا يصح منه الفعل. ولأنه كان يجب أن تكون الحياتان متفتحتين / مختلفتين. وإنما قلنا: إنه كان يجب أن تكونا متفتحتين، لأن كل واحدة منهما ١٥٩ ظ تصح إدراك ما تصححه الأخرى، إذ لا يمكن أن يقال: إن الحياة المصححة لإدراك شيء مخالفة للحياة المصححة لإدراك غيره، لأن هذا يقتضي أنه لو انفردت إحداها عن الأخرى أن يدرك أحد الجسمين ولا يدرك الآخر مع صحة حواسنا وارتفاع الموانع، وذلك مستحيل. وإنما قلنا: إنها تكونان مختلفتين، لأن إحداها قد صححت من الفعل غير ما صححته الأخرى، لأن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً بقدرتين. ولأن ما عدا صفة الحي من نحو كونه مريداً ومشتهياً وناظراً قد يحصل ولا يصح منه الفعل من غير مانع، ويتني ويصح الفعل. فعلما أن المصحح هي صفة أخرى غير هذه الصفات، وهي التي نعيها بصفة القادر.

قالوا: وإذا ثبتت هذه الصفة في الشاهد وجب ثبوتها في الغائب، لأن صحة الفعل قد دلت عليها في الشاهد فيجب أن تدل هذه الصحة على مثلها في الغائب، لأن مدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. والجواب: إن ما ذكرتموه صحيح لو ثبت لكم أن صحة الفعل تدل على هذه الصفة بنفسها في الشاهد. فأما / إذا لم تدل عليها بنفسها، وإنما تدل عليها بواسطة، وهي طريقة القسمة على ما ذكرتم، فيجب اعتبار تلك الوسطة، فإن حصلت في الغائب فاحكموا بمثله في الغائب، وإلا فلا. ألا ترى أن صحة الفعل لما لم تدل بنفسها^١ في الشاهد على القدرة لم تدل عليها في الغائب؟ بل اعتبرتم في ذلك الوسطة، وهي طريقة القسمة. فإذا صح ذلك، وأنتم إنما استدللتم بصحة الفعل على إثبات أمر، وله صح الفعل، ثم قسمتم ذلك الأمر إلى الذات وإلى غيره وأفسدتم سائر الأقسام إلا إثبات الصفة، وما أفسدتموه أنه^٢ لم يصح الفعل في الشاهد لذات الجملة، فيبينوا في الغائب أنه لا يصح الفعل منه تعالى لذاته، حتى يثبت لكم أنه لا بد من أمر زائد على ذاته تعالى، ثم سمو ذلك الأمر حالة أو صفة.

فإن قالوا: لو صح منه تعالى الفعل لذاته لصح الفعل من كل ذات، لأن الذوات مشتركة في كونها ذواتاً، قيل لكم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لأنه ذات من الذوات، فيلزم ما قلتم. وإنما قلنا: إنه صح منه لذاته، ١٦٠ ظ وذاته تعالى مفارقة لسائر الذوات، فجاز أن يصح منه / تعالى ما لا يصح من غيره. أليس تقولون: إنه تعالى يجب كونه قادراً عالماً حياً قديماً لذاته أو لما يرجع إلى ذاته؟ أفيلزمكم أن تكون كل ذات قديمة قادرة عالمة لأن غيره ذات ولها ما يرجع إليها عندهم؟ وعلى أن ما ألزمتونا لازم لكم إذا قلتم: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة. فيقال لكم: فيجب أن يصح الفعل من كل ذات، لأن

كل ذات عندكم على صفة. فإن قلتم: إنا لم نقل: إن الفعل صح منه تعالى لكونه على صفة من الصفات، وإنما قلنا: إنه صح منه لأنه على صفة القادر، وصفة القادر صفة مخصوصة لا يشاركها ما يختص به سائر الذوات من الصفات، فلم يلزمنا ذلك، قيل لكم: فكذلك هذا عُدْرُنَا عما ألزمت.

ويقال لهم: إن كان صحة الفعل قد دلت في الشاهد على حالة القادر عندكم، ومدلول الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً، وقد علمتم أن صحة الفعل دلت عندكم في الشاهد على حالة راجعة إلى جملة ذوات جمّة، فقولوا: إنها تدل على مثل هذه الحالة في الغائب، وقولوا: إنه تعالى جملة ذوات تجمعها حالة القادر، وإلا اختلف دلالة صحة الفعل شاهداً وغائباً. فإن قالوا: قد ثبت لنا بدليل آخر أنه تعالى ذات واحدة / فلم يصح أن تدل صحة الفعل فيه تعالى ١٦١ و إلا على حالة لذات واحدة، قيل لهم: فقد دل صحة الفعل في الغائب على ما لم تدل عليه في الشاهد. وليس يندفع هذا الإلزام إلا بأن يقال: إن صحة الفعل في الشاهد إنما تدل على أمر ما له يصح الفعل، ولا تدل على أمر معين، والدال على تعيين ذلك الأمر دلالة أخرى، وهي طريقة القسمة على ما ذكرنا. وما استدلوا به على إثبات حالة للقادر أن العلم يحصل بالذات من دون العلم بكونها قادرة، ثم تُعلم من بعد ذلك قادرة، فلا بد من أمر زائد يدخل في ضمن ذلك العلم الثاني. ولأن العلم بأن الذات قادرة مخالف للعلم بالذات، فلا بد من معلوم زائد على الذات. وهذا الجنس من الشبه يتعلق بها الصفاتية، فإذا وصلنا إلى الكلام على الصفاتية ذكرنا هذه الشبه لهم. وما نجيب به الصفاتية فهو جوابنا لمن يُثبت الأحوال. فلذلك أخرناه، وبالله التوفيق.

باب في الدلالة على أن الله تعالى عالم

اعلم أنا قد بينا حد العالم. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن العالم هو المتبين لأمر من الأمور، فتنى دللنا على أنه تعالى متبين / فقد دللنا على أنه عالم. ١٦١ ظ
فأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم يحدون العالم بأنه المختص بحالة لكونه عليها يصح منه الفعل المحكم تحقيقاً أو تقديرًا. وربما يقولون: يدل ذلك إذا كان قادرًا عليه غير ممنوع منه. قالوا: وإنما شرطنا في ذلك أن يكون قادرًا عليه، أو قلنا تقديرًا، لأن أحدنا يعلم فعل غيره، ولا يمكنه إحكامه لمكان هذا العلم لما لم يكن قادرًا عليه. فلو أنه كان قادرًا عليه لصح أن يحكمه لمكان هذا العلم. وكذلك إذا علم العالم ذاتًا واحدة أو علم ذات القديم تعالى لم يصح منه لمكان هذا العلم الإحكام تحقيقاً، إلا أنه متى قدرناه قادرًا على ذات القديم وقدرنا معه ذاتًا آخر هي مقدورة لهذا القادر لصح منه أن يحكمها لمكان هذا العلم. وهذا الذي ذكروه واحترزوا به لا يمنع من انتقاض حدهم، لأن العالم بذات القديم لا يصح منه / إحكام فعل، وهو عالم، فصح أن حدهم لا يستمر. ١٦٢ و

وقولهم: إنه وإن لم يصح من هذا العالم الإحكام تحقيقاً فإنه يصح منه تقديرًا، لا يصح، لأن الإحكام يرجع إلى جملة الأفعال، ولا يرجع إلى كل جزء، وكل من^١ علم ذات القديم أو ذاتًا واحدة لم يصح منه الإحكام، لأن ذلك لا يتصور في ذات واحدة، والعلم يتعلق بها، فكيف يكون حكمه ما يتعلق بالجملة؟ ولأن أحدنا إذا علم ذاتًا واحدة فإنه يجد من نفسه كونه عالمًا بها، وليس يخطر بباله أنه يصح منه إحكام تلك الذات تحقيقاً أو تقديرًا. فلو كان معنى كونه عالمًا هو ما ذكروه لوجد ذلك من نفسه إذا وجد كونه عالمًا. فلما لم يخطر بباله ذلك علمنا أنه ليس هو معنى كونه عالمًا بها. وأيضاً، فالذي

يؤثر في الإحكام هو العلم بالترتيب والنظام. فأما العلم المتعلق بالذات على حقيقتها، نحو أن يعلمه جوهرًا أو سوادًا، فإنه لا يؤثر في الإحكام. فصح أن كل علم ليس يؤثر في صحة الإحكام، فلم يكن ما ذكره من الحد شاملًا لجميع العلوم.

وأما الدلالة على أنه تعالى عالم هي أنه فعل أفعالاً محكمة، وكل من فعل أفعالاً محكمة فهو عالم، لأنه لا بد من أن يكون متبنيًا لما يجب تقديمه ولما يجب تأخيرها، ومتبنيًا للتركيب والانضمام الذي تتعلق به المنفعة. وإنما قلنا: إنه فعل أفعالاً محكمة لأن الإحكام في الفعل يظهر إما بترتيب مخصوص وانضمام مخصوص كما في الكتابة أو في البناء، أو بمطابقة الفعل للمنفعة، وكلا هذين الوجهين / حاصل في أفعاله تعالى. يبين ذلك ما نَجده من جملة العالم وتفصيله، نحو ١٦٢ ظ أجرام الكواكب ومسيرها وقربها مرةً وبُعدِها أخرى، وما يتعلق بذلك من منافع العباد والبلاد، وكذلك ما وضعه في الأرض من عيون ونبات وأشجار وثمار وحيوان، وما يتعلق بها من المنافع، وكذلك تركيبه لبدن العبد على عجائب ما فيه مما شرحه الأطباء في كتبهم. ألا ترى إلى تركيب حواس البدن ووضع كل عضو وآلة في موضعه المطابق للمنفعة، كتركيب العينين ووضعها في أعلى البدن، وشق الفم ووضع الأسنان فيه آلة للأكل، ووضع الحداد في مقدمه للقطع والنواجز للكسر والطواحن في مؤخره للطحن، ووضع الرطوبة في الفم لبلّ اللقمة ليسهل انحدارها إلى المعدة، إلى سائر ما فيه من العجائب. والتركيب والانضمام والمطابقة للمنفعة في جميع ذلك ظاهر، فإذا كانت أفعاله تعالى تزيد في الإحكام والمطابقة للمنفعة على صياغة التاج والبناء، وقد علمنا أن الصياغة والبناء وغير ذلك متعذر على من ليس بعالم، فأولى أن يتعذر إحكام أفعاله على غير العالم، فصح أنه تعالى عالم.

١٦٣ و إن قيل: ما أنكرتم أن / يصح منه تعالى هذا الإحكام للظن، لأن الظن أمر يميّز به الأمور بعضها من بعض ويُفعل لمكانه الأفعال كالعلم، قيل له: إن الظن ليس يجوز أن يقع منه الأفعال الكثيرة على جهة الإحكام وعلى طريقة واحدة في الأوقات المختلفة. يبين ذلك أن الظان للكتابة المحكمة ولغيرها من الصناعات لا تقع منه محكمة كما تقع من العالم الحاذق. ولهذا قد يتبدى الظان في الأفعال المحكمة فتتعدى عليه، لأن الظان قد يجوز أن يكون ما ظنه على ما ظنه ويجوز كونه على خلافه، فتارةً يتبع تجويزه وتارةً ظنه، وقد يخطئ ظنه وقد يصيب. وكذلك القاطع المبحث تجري أفعاله على حسب أفعال الظان. ولأن الظن لا بد من أن يستند إلى أمانة إما معلومة أو مظنونة تنتهي إلى أمانة معلومة، وإلا أدى إلى ما لا يتناهى من الظنون. وفي ذلك إثبات كون الظان عالماً بالأمانة، فيحصل غرضنا أنه عالم، وإن جوّزنا أن يُحكم ما أحكمه للظن. ثم ندل فيما بعد أنه لا يصح في كونه عالماً إلا أن يكون لذاته، فيظهر أنه لا يجوز عليه الظن، وأنه لكونه عالماً أحكم العالم.

١٦٣ ظ إن قيل: أليس الفعل المحكم يصح بالاحتذاء من ليس بعالم، وقد / يصلح بالقالب، كالكتابة المحكمة قد تقع بالطابع يوضع على الشمع، فتظهر فيه الكتابة المحكمة؟ فما أنكرتم أن يكون إحكام العالم هكذا وقع؟ قيل له: إن المحتذي لا بد من أن يعلم ما يحتذي به، فيرتب الاحتذاء على حسب ترتيب المحتذى حتى يصح منه الاحتذاء. وكذلك الملقّن لا بد من أن يعلم ما يلقّن حتى يصح منه التلقّن، إلا أن علم كل واحد منهما يحدث شيئاً فشيئاً، ولا يبقى معها. وأما الكتابة المحكمة بالطبع فلا بد من أن يكون الواضع للطبع عالماً بالطابع وبالوضع حتى يصح منه ذلك. ثم يقال لهم: من أحكم المثل الأول والطبع الأول؟ ولا بد من أن يكون محكم الطبع الأول عالماً، فيحصل غرضنا أنه لا بد من عالم في الآخرة، لو جوّزنا ما ذكرتم.

إن قيل: إن الفعل إنما يكون محكماً إذا تقدمته مواضعة كالمواضعة على

الكتابة، ثم يفعل الكتابة بعد ذلك مطابقة لتلك المواضعة، فتدل حينئذ على كون ذلك الكاتب عالماً. فأما الأفعال المبتدأة من دون أن تتقدمها مواضعة فلا تدل على علم فاعلها، قيل له: إن مطابقة الأفعال للمواضعة كما تدل على علم فاعلها فكذلك المطابقة للمنفعة تدل على ذلك، / وقد بينا أن أفعاله تعالى ١٦٤ و مطابقة لمنفعة العباد. ولأن الأفعال المرتبة بالحكمة، إذا طابقت المنفعة لكونها على ذلك الترتيب والانضمام، لا تعتبر فيها المطابقة للمواضعة في دلالتها على كون فاعلها عالماً. ألا ترى أن المبتدئ بنساجة ديباج موافق للمنفعة تكون صنعته أغرب وأدل على علمه من نساجة المحتذي، وكذلك بعد تقدم المواضعة، إذا أتى بما يخالف الموضع عليه، فإنه يكون أيضاً أدل على كونه عالماً. وهذا في جميع الصنائع مشهور، فإن المتأخرين يتصرفون في الصنائع، فيزيدون على المتقدمين في إحكام الصنعة، ويكون ذلك دلالة على حذقهم. فإذا كانت أفعاله مرتبة بحكمة، والمنافع متعلقة بذلك الإحكام والترتيب، لم يُعتبر فيه تقدم المواضعة على ما ذكره السائل.

فإن قيل: فإن كان الفعل المحكم يدل على ما ذكرتم، فقولوا: إن غير المحكم يدل على أن فاعله غير عالم، فاستدلوا بما يفعله تعالى عندكم تارة من الغرق والحرق وما يخبره بإرسال الرياح على أنه ليس بعالم، أو قولوا: إنها من فعل غيره تعالى، كما يقوله الجوس، قيل له: إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالماً من الوجه / الذي بيناه. فأما ما لا يظهر فيه الإحكام مما ذكرته، ١٦٤ ظ وإن كان في الحقيقة محكماً، لأنه عندنا مطابق للمصلحة الدينية أو عقاب واصل إلى المستحق، فلو سلم أنه غير محكم، فإن غير المحكم لا يدل على نفي العلم، لأن مثل ذلك يصح من العالم كما يصح من غير العالم، فكيف يدل على نفي كونه عالماً؟ ألا ترى أن الباني الحاذق قد يهدم داره، ولا يدل ذلك على أنه ليس بعالم بالبناء؟ فسقط ما قاله السائل. هذا استدلال الشيوخ رحمهم الله على كون المحكم للأفعال عالماً، وهو استدلال صحيح.

وأما نحن فنقول: إنه يمكن أن يستدل أيضاً بإيجاد ذاتٍ واحدة على أن محدثها عالم، وإن كان لا يظهر الإحكام في الذات الواحدة. وكيفية الاستدلال بذلك هو أن القادر لا بد من أن يقدر على ذوات وأشياء كثيرة مختلفة على ما سنبين ذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى. وإذا قدر على أشياء لم يمكن أن يوجد البعض إلا لأمر زائد على القدرة إذ قدرته على الكل على سواء، والذي لأجله يوجد البعض دون غيره ليس هو إلا داعيه إليه، إما داعي الحكمة أو داعي المنفعة. ولن يصح أن يدعو داعي إلى إيجاد شيء دون شيء وإلى جنس / دون جنس إلا وقد علم ذلك الشيء وذلك الجنس، وعلم أن المصلحة أو المنفعة تتعلق به، أو ظن فيه. فإذا صح ذلك دل إيجاد شيء على علمه بذلك الشيء وعلمه بالمنفعة أو المصلحة. فإن قيل: ومن أين أنه لا يصح منه إيجاد شيء دون شيء لمكان كونه قادراً فقط؟ قيل له: إنا سنبين ذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يصح من القادر إيجاد فعلٍ دون فعل للظن، فلا يدل الإيجاد على كونه عالماً؟ قيل له: إن الظن لا مدخل له في حقائق الأشياء، إذ لا يصح أن يُظن الجوهر أو السواد أو الحركة أو غيرها من الحقائق، وإنما يدخل الظن في أن الشيء على صفة أو حكم أو ليس على صفة وحكم. ولهذا يتعذر على الإنسان أن يعلق الظن بحقائق الأشياء أنفسها. فأما إذا سئل عن ماهية شيء فقال: أظنه سواداً أو كذاً أو كذاً، فذلك في التحقيق يرجع إلى أن يظن ما قد علمه أنه على صفة أو حكم، كما إذا رأى شخصاً فعلم أنه شخص، فسئل عنه فقال: أظنه زيداً، أي أظن كونه على هيئة زيد وصورته وما يجري مجرى ذلك من صفاته، أو يرى لوناً فيعلم أنه لون ولا يعلمه بعينه، فيُسأل عنه فيقول: / أظنه سواداً. وكل ذلك لا يصح إلا بعد العلم بما

يراه، وإن لم يعلمه بعينه، وبعد العلم بما يظن أنه على صفته أو حكمه. فصح أن الظن لا يحصل إلا بعد العلم بحقيقة الأشياء. وأيضاً، فالظن لا بد من أن يستند إلى أمانة معلومة أو مظنونة تستند إلى أمانة معلومة، فلو جَوَزنا أن تفعل الأشياء عن ظن لكان لا بد من علمٍ يتقدمه. فصح أن إيجاد الذات الواحدة لا يصح إلا من عالم، كما أن إحكام الأفعال الكثيرة لا يصح إلا من عالم.

فصل

فإن قيل: إذا جاز في العقل أن يكون محدث الأجسام والجواهر غير محكمها، فما أنكرتم أن يكون القديم أحدث جواهر العالم، ثم أحكمها غيره، فلا يدل إحكامها على أنه تعالى عالم؟ قيل له: إنا قد بينا أن إحداث الذات الواحدة يدل على أن محدثه عالم، فلا يلزمنا ما ذكرت. فأما من يجعل الإحكام هو الدليل على ذلك فإنهم يقولون: لو كان محكم العالم غير القديم لم يخل إما أن يكون جسماً أو جوهرًا أو عرضاً. ولو كان جسماً لكان يجب أن يكون على / بنية الحيوان لعلنا أن الجهاد كالحجر ونحوه لا يجوز أن يكون عالماً. وإذا لم يجوز ١٦٦ و ذلك في الجهاد فالجوهر الواحد بهذه الاستحالة أحق. وإذا كان على بنية الحيوان فبانيه ومرتبّه يجب أن يكون عالماً، لأن ذلك فعل محكم. ثم إما أن ينتهي مرتبّه إلى القديم، وفي ذلك كونه عالماً، أو ينتهي إلى ما لا غاية له، وذلك باطل. ولا يجوز أن يكون مركّب العالم عرضاً من هذه الأعراض المعقولة، لأن علمنا باستحالة كونها عالمةً أظهر من علمنا بذلك في الجهاد. وإن كان مركّب العالم غير جسم ولا جوهر ولا عرض فلما أن يكون قديماً أو محدثاً. فإن كان قديماً ثبت أن القديم عالم، وسنبين أنه لا قديم سواه. وإن كان محدثاً لم يخل إما أن يكون عالماً لذاته أو جعله القديم عالماً. فإن كان عالماً لذاته كان خلقه كخلق العلم، وإيجاد العلم بمنزلة الفعل المحكم من حيث يجب مطابقته للمعلوم. وكذلك

العالم لذاته يجب تعلُّقه بالمعلوم على ما هو به كالعلم. وفي ذلك كون القديم عالماً. وإن كان القديم جعله عالماً، لزم أن يكون عالماً، لأن غير العالم لا يصح منه جعل غيره عالماً بالمعلوم.

وأيضاً، فقد سلّم السائل أن محدث الجواهر هو القديم تعالى، وسلم أنه لا ١٦٦ ظ بد من عالم مرتّب لها، ويجوز أن يكون القديم مرتّبها. فالقول بعد ذلك / في أن مرتّبها شيء محدث غيره هو تجويز لما لا دليل عليه فوجب نفيه. فإن قيل: يلزمكم على ما قلتم الآن أن يكون باني الدار هو الذي ضرب الآجر، لأنه يجوز أن يكون هو ضارب الآجر، فيجب القطع على أنه ضاربه ونفي كون غيره ضارباً لها، قيل له: إنه ليس في تجويزنا أن يكون ضارب اللبن غير باني الدار تجويز لما لا طريق إلى العلم به، فصح تجويزه. وليس كذلك ما جوزه هذا السائل، لأنه تجويز لما لا طريق إليه، فتجويزه يؤدي إلى جهالات على ما سنبين صحة هذه الطريقة، إن شاء الله تعالى.

فصل

فأما هل للقديم تعالى حال بكونه عالماً؟ فعند الشيوخ أصحاب أبي هاشم أن للقديم تعالى حالة بكونه عالماً، كما أن لجملة الحي منا حالة بكونه عالماً. ويشتون التعلق بالمعلوم أمراً زائداً على حالة العالم، ولهذا يقولون: إن حالته تعالى بكونه عالماً حالة واحدة، وهي متعلقة بجميع المعلومات. فتعلُّقه بهذا المعلوم في حكم الغير لتعلُّقه بالمعلوم الآخر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وأنا أذهب إلى أن العالم في الشاهد ليست له حالة بكونه عالماً راجعة إلى جملته، بل العالم في الشاهد هو الذي / ١٦٧ و له هذا التبين للمعلوم الذي يجده في ناحية القلب. وأما في الغائب فلا أثبت للقديم تعالى الحالة التي يثبتها شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمة الله عليهم

ويعملون التعلق بالمعلوم زائداً عليها. ولكني أثبت هذا التعلق بالمعلوم، وأقول: يجب له تعالى هذا التعلق بكل معلوم لذاته المخصوصة. فمن شاء أن يسمي^١ هذا التعلق حالاً أو صفةً أو علماً فليسمه لأنه لا مضايقة^٢ في العبارات. وأثبت الشيخ أبو الحسين تعلق العالم بالمعلوم حالاً لقلب العالم في الشاهد وحالاً لذات القديم في الغائب، ولم يجعل هذا التعلق موجباً عن حالة للقديم كما يقوله الشيخ.

وأما نحن فنذهب إلى أنه ليس للقديم حالة أصلاً، فلا تثبت له الحالة التي يثبتها له الشيخ بكونه عالماً. وثبت له التعلق، ولا تثبت له حالة له كما يقوله الشيخ أبو الحسين، بل تثبت له حكماً لذاته وأمرًا مفعولاً تقتضيه ذاته عند حصول شرطه، وهو حصول العلوم على ما يحصل به أو على ما هو حاصل به، كما ثبت صحة الفعل حكماً تقتضيه ذاته. وينبغي أن نتكلم أولاً في هل للعالم منّا حال بكونه عالماً، أو كونه عالماً هو بنية قلبه مع ما يجده من تعلقه بالمعلوم؟ ثم نتكلم في هل ذلك حالة / للقلب أو هو حكم؟ ثم نتكلم في هل للقديم تعالى ١٦٧ ظ حال بكونه متعلقاً بالمعلوم؟

أما الدلالة على الأول فلأنه لو كان الجملة الواحد منا بكونه عالماً حال تستوي فيه جميع أجزائه وأبعاضه لكان إما معقولاً بنفسه أو بطريق. وإذا لم يعقل بنفسه ولا بطريق وجب نفيه. وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: أما أنه لا يعقل بنفسه فلأن المعقول من كوننا عالمين هو كوننا متبينين. ولو رجع ذلك إلى الجملة لتساوت أبعاضها فيه. ونحن نجد هذا التبين في ناحية الصدر، ولا نجد الأعضاء متساوية فيه، كما نجد أجزاء الأسود متساوية في كونها سوداً. ونحن نقول: إن عني بهذا التبين^٣ تعلق القلب بالمعلوم لما يختص به من بنيته المخصوصة فسلم، وإن عني به حالة للقلب لها تعلق بالمعلوم فلا مقتضي لهذه

الحالة. فإن قال: إن التبين وتعلق القلب بالمعلوم وحالة القلب عندي هو أمر واحد، كان الكلام بيننا وبينه في أن تعلق العالم بالمعلوم هل هو حالة أو ليس بحالة؟ وستكلم في ذلك إن شاء الله تعالى.

قال: وأما أنه لا طريق إلى إثبات هذه الحالة فإنما يتبين إذا أفسدنا ما ١٦٨ و توصلوا به إليها. وقد توصلوا إلى ذلك / بأشياء، منها أنه لو لم يكن جملة الواحد منا حال بكونه عالماً، ولم يكن إلا وجود العلم في قلبه، لصح أن يوجَد علم بشيء في جزء من قلبه وجهلٌ بذلك الشيء في جزء آخر، وذلك مستحيل لأنه يقتضي أن يكون ذلك الحي عالماً بذلك الشيء جاهلاً به في حالة واحدة، فما أدى إلى هذا يكون مستحيلاً. وإنما قلنا: يؤدي إلى ما ذكرنا، لأنه لو لم يكن إلا وجود العلم والجهل في القلب لما تنافيا إلا على المحل الواحد كما في السوادين ولصح وجودهما في جزئين من القلب. فلما استحال ذلك علمنا أنهما يقتضيان حالتين للحي، فلذلك يتنافي وجودهما في جزئين من القلب وفي جزء واحد منه. والجواب: إنا لا نثبت المعاني في القلب التي تثبتونها، وإنما يتفرع ما ذكرتم من الاستحالة على إثبات معانيكم. وإنما نقول: إن العالم منا هو من يجد تعلقه بالمعلوم، سواء قيل: ذلك حالة للقلب أو ليس بحالة له. ويستحيل أن يتعلق قلبه بالمعلوم على ما هو به وعلى ما ليس به، ولهذا يعلم هذه الاستحالة من لا يعلم الحالة التي تثبتونها. ولو كانت هذه الاستحالة راجعة إلى ما ذكرتموه ١٦٨ ظ لكان لا يعلمها إلا مَنْ علم هذه الحالة. / فعلمنا أن هذه الاستحالة ترجع إما لأمر يرجع إلى العلم والجهل أو لأمر يرجع إلى القلب، لا لما ذكرتم.

وقال لهم الشيخ أبو الحسين: ما أنكرتم أن يحصل هذا العلم والجهل جملة القلب لا لجزئه، فلذلك لا يصح وجود العلم والجهل فيه بشيء واحد؟ فإن قالوا: لو كان كذلك لكان ذلك العلم مثلاً للتأليف، لأنه حل في المحلّين، قيل لهم: إنه لا يكون مثلاً له لأن هذا يوجَد في جملة القلب، وذاك لا يصح وجوده إلا في محلّين. وإن قالوا: كان ينبغي أن ينقسم ذلك العلم بحسب انقسام

أجزاء القلب، قيل لهم: أيجب انقسام الحالة عندكم بحسب انقسام أجزاء الجملة؟ فما أجبت به فهو جوابنا.

ومنها أنه لو لم يكن إلا ما في القلب وإلا ما في اليد من القدرة لما صح وقوع الفعل في اليد لداعٍ في القلب، ولا وقع محكماً لعلمٍ في القلب، لأنه لو جاز مع تغاير المحلين أن يوجد الفعل في أحدهما لمعنى في الآخر لصح وقوع الفعل أو إحكامه في يد زيدٍ لمعنى في قلب عمرو. فإن فرقتم بينهما بأن اليد متصلة بالجملة، وليس كذلك يد زيد مع عمرو، قيل لكم: فيجب لو وصل الله بين ظهري زيد وعمرو بتأليفٍ / التزاق أن يصح ذلك فيها. فلما تعذر ذلك ١٦٩ وفيها علمنا أن صحة الفعل وإحكامه موقوف بحالة اللقادر، وهو كونه عالماً بالمنفعة. والجواب: إن ما ذكرتموه يوجب أن لا يصح أيضاً وقوع الفعل باليد لحال العلم، لأن العالم هي الجملة دون اليد. فإن قالوا: إن الفعل عندنا يقع بالجملة دون اليد، لأن كونه قادراً وعالماً يؤثر فيه، وذلك راجع إلى الجملة، قيل لهم: ما ينبغي أن يقال ذلك مع علمنا بأن كثيراً من أجزاء الجملة لو انفصل كالرجل وغيرها، وكانت اليد صحيحة وما يتصل بها إلى الدماغ وإلى القلب، لصح وقوع الفعل بها وإحكامه. ثم يقال لهم: إنه لا يمتنع أن يصح وقوع الفعل باليد وإحكامه لما يختص به بعض أبعاد الجملة التي اليد أيضاً بعض من أبعادها. هذا جواب الشيخ أبي الحسين.

ولقائل أن يقول: إذا كانت الجملة عندك تصير جملةً لا بالحالة بل بالبنية والمزاج المخصوص فلا معنى لإنكار القول بأن الفعل يقع بالجملة. وقوله: إن كثيراً من الأعضاء لو أُبين لم يحتاج إليه في وقوع الفعل محكماً، فيقال له: إنه لا يمتنع أن تكون من الجملة ما دامت متصلةً، / فإذا أُبينت^١ خرجت من أن تكون ١٦٩ ظ من الجملة، كما تقوله أنت في كونها من الجملة، وإن لم تكن جملةً بالحالة.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنه ليس يمتنع أن يقع الفعل محكماً بالجملة لما يختص ببعض منها. فأما ما ذكره في زيد وعمرو فإنما لم يصح ذلك فيهما، وصح في اليد، لأن اليد آلة متصلة بالدماغ والقلب، ومعنى ذلك أن أعصاب اليد تتصل بهما وعروقها^١. فلو حصل مثل ذلك في جملة زيد وعمرو، وامتدَّ أعصابها وعروقها إلى قلبها ودماغها لصح ذلك فيها.

ثم يقال لهم: إن العلم المختص بالقلب عندكم يوجب حالة للجملة، فهلاً قلتم: إنه يوجب أيضاً حالة لزيد وعمرو، وإذا كان بينهما تأليف التراق فيصح إيقاع الفعل في يد أحدهما وإحكامه لعلم في قلب الآخر أوجب لها حالة العالم؟ فإن قالوا: لأن حياة زيد لا تصح أن تكون حياة لعمر، لأن حياة كل حي تختص به، فلم يصح أن يوجب علم زيد صفة لعمر، قيل لهم: فهلاً أوجب حياة أحدهما حالة الحياة للآخر، وكانت لا تختص بأحدهما دون الآخر؟ وأيضاً، فإن جاز لكم أن تقولوا ذلك في الحياة لجاز لنا أن نقول بمثله في علم زيد وعمرو، فلا يلزمنا ما ألزمتوه.

و ١٧٠ فأما أن ذلك حالة للقلب أم لا / فقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن ذلك حالة للقلب. قال: والمخالف لنا في ذلك إما أن يخالف في معنى أو عبارة. أما الخلاف في معنى فنحو أن يقول: إنه يعقل ويتصور هذا التبين^٢ وهذا التعلق من دون قلب، وهذا لا يصح، لأنه ليس يتجرد في التصور هذا التعلق من دون القلب، فصح أنه حالة له. وأما الخلاف في العبارة فنحو أن يقال: إنه، وإن كان لا يتصور من دون القلب، إلا أنني أسميه معنى وعلماً ولا أسميه حالة. قيل له: إنا نسميه بذلك أيضاً لأن أهل اللغة يجردون الصفة والحكم بالاسم. ألا ترى أنهم يصفون صفة الوجود وجوداً وكون القديم قديماً قديماً، ولا مضابطة في العبارات.

ولقائل أن يقول: إن ذلك حكم وليس بحالة للقلب. وقوله: إن ذلك لا يُعقل من دون القلب، فيقال له: الحكم أيضاً لا يعقل من دون ما له الحكم، فهما سيان في هذه الجهة. ويقال له: إن هذا التعلق كما لا يُعقل من دون القلب فكذلك لا يُعقل من دون المعلوم، فلمَ كان بأن يكون حالة للقلب بأولى من أن يكون حالة للمعلوم؟ فظهر أنه حكم وليس بحالة، لأن الحالة تكون مقصورة على ذي الحال، / والحكم يُعتبر فيه الغير. فلما اعتبر في هذا التعلق المعلوم كان ١٧٠ ظ حكماً. وسنذكر الفرق بين الحكم والحالة، ونذكر حدهما في باب الاحتجاج لإثبات الأحوال ولنفيها. ويقال له: أثبت لهذه الحالة التي هي التبين الراجع إلى ذات العالم تعلقاً بالمعلوم أم لا؟ فإن قال: لا، فقد أثبت ما لا يُعقل، لأن كون التبين لا يعقل إلا تبييناً لشيء. وإن قال: أثبت له تعلقاً بالمعلوم، قيل له: فقد أثبت أمرين، تبييناً وتعلقاً له بالتبيين، وهذا هو قول الشيوخ الذي أثبتّه. وإن قال: إن التبين عندي هو التعلق بالمعلوم، وهو الحالة، ولا أثبت أمرين، قيل له: إن التعلق بالمعلوم هو أمر بين العالم والمعلوم، لا يعقل من دونها. والحالة يجب أن تكون مقصورة على ذي الحال، لا ترجع إلى غيره إلا أن تثبتها راجعةً إلى ذي الحال، ثم تثبت لها حكماً راجعاً إلى الغير. فقد أثبت أمرين، حالةً راجعةً إلى ذي الحال وحكماً راجعاً إلى الغير، كما قاله الشيوخ.

فأما هل تبيينه للأشياء تعالى حالة له تعالى فقد أثبتّه الشيخ أبو الحسين رحمه الله حالةً له كما أثبتّه حالة لقلب العالم في الشاهد. واستدل لذلك بأن كونه تعالى متبيناً أمرٌ زائد على ذاته تعالى، ولا / يُعقل من دون ذاته تعالى، ١٧١ و فكان حالةً له تعالى. [قال:] وإنما قلنا: إنه أمر زائد على ذاته لأن الفعل المحكم صح منه، فليس يخلو إما أن يصح منه لأنه ذاتٌ مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تبيينٌ للأشياء. والأول باطل لأنه كان يجب أن يصح الفعل المحكم من كل ذات لأنها ذات مطلقة. وأما الثاني فيقال لهم: أصح منه الفعل لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينةً للأشياء أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل

لهم: فقد صح الفعل المحكم ممن لم يتبين ما يجب أن يقدم وما يجب أن يؤخر، وهذا لا يُعقل. وأما الثالث فباطل لأن ذاته تعالى لو كانت تبيناً للأفعال المحكمة، وهذا التبين حاصل لنا، فكان يلزم أن يكون مثلاً لتبييننا، وهذا محال، ويلزم أن يصح منا ما يصح منه تعالى من خلق الأجسام وغيرها. فصح أن التبين أمر زائد على ذاته تعالى.

وأما أن هذا الأمر لا يعقل من دون ذاته فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم، فصح أنه حالة له تعالى. فإن قيل: كون الذات متبينة للأشياء بمنزلة كونها متمكنة من الفعل. فإذا لم تثبتوا كونها متمكنةً أمراً زائداً على ذاتها المخصوصة ١٧١ ظ مع صحة الفعل منها فهلاً قلتم بمثله في / كونها متبينة؟ قيل لهم: قد بينا أن كون الذات متبينة ليس معناه أنه يصح منها الفعل المحكم، وبيننا أنه لا يصح منها الفعل المحكم لكونها ذاتاً مخصصة إلا ' بكونها متبينة، وبيننا أن ذاته تعالى ليست حقيقتها أنها تبيين للأفعال المحكمة، فلم يبق إلا أن تبيينها للأشياء أمر زائد على ذاته تعالى. وليس كذلك كونها متمكنة من الفعل لأن ذلك يرجع إلى كونها ذاتاً مخصصة يصح منها الفعل. وصحة الفعل ترجع إلى الفعل لا إلى ذاته تعالى، فلا يخلو إما أن يصح منها الفعل لذاته المخصوصة بنفسها أو لأمر زائد عليها. ولا مقتضي للأمر الزائد على ما تقدم، فوجب إضافة الصحة إلى ذاته تعالى المخصوصة بنفسها.

واعلم أنا لا ننازعه في أن التبين والتعلق بالمعلوم هو أمر زائد على ذاته تعالى، ولسنا نقول: إن الفعل المحكم صح منه لذاته المخصوصة بنفسها، بل لذاته مع هذا التعلق. وإنما نقول: إن هذا التعلق ليس بحالة لذاته تعالى، والكلام في ذلك كالكلام فيما تقدم.

باب الدلالة على أنه تعالى حي

اعلم أن الحي هو الذي لا يستحيل أن يعلم ويقدر. وإلى هذا ذهب / الشيخ ١٧٢ و أبو القاسم الكعبي، وبه قال الشيخ أبو هاشم أولاً. ثم قال آخرًا: إن الحي هو المختص بحالة لكونه عليها يصح أن يعلم ويقدر، ويعني بهذه الصحة نفي الاستحالة، وأثبت للحي في الشاهد حالة بكونه حيًّا، وكذلك في الغائب. والكلام معه يقع في موضعين، أحدهما في المعنى، والآخر في العبارة. أما في العبارة فهو أن نقول: إن أهل اللغة لا يخطر ببالهم هذه الحالة ولا يعقلونها، فكيف تضعون لها الاسم؟ وأما الكلام في المعنى فإن تبيين أنه لا طريق إلى العلم بهذه الحالة في الشاهد والغائب فوجب نفيها. أما في الشاهد فلأن الحي ممَّا تقف صحة كونه عالمًا قادرًا على بنيته المخصوصة، متى ثبت صح ذلك فيه، ومتى انتفت استحالة كونه عالمًا قادرًا، ولا مقتضي لما زاد على ذلك. وأما في الغائب فلا بد من كونه تعالى ذاتًا مخصوصة ليصح كونه قادرًا عالمًا، ولا طريق إلى ما زاد على ذلك.

ولا يتبين ذلك إلا بأن نذكر ما استدلووا به على إثبات هذه الحالة ونبين فسادها. فنقول: إنهم استدلووا على إثبات حالة الحي في الشاهد بوجوه، ثم بنوا

عليه الغائب، منها أن الحي منا يفارق الجهاد بصحة كونه عالمًا قادرًا. ويعلم هذه / المفارقة باضطراب، فلا بد لهذه المفارقة من أمر لولاه لم يكن بأن يصح ذلك ١٧٢ ظ في الحي دون الجهاد أولى من العكس. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى النفي أو إلى الإثبات. ولا يجوز أن يرجع إلى النفي، نحو نفي صفة، لمثل ما تقدم في صفة القادر. والراجع إلى الإثبات إما أن يرجع إلى المحل أو إلى الجملة. والراجع إلى المحل هو نحو البنية أو الحياة من دون أن يوجب للجملة حالة. ولا يجوز أن يصحح ذلك أمر راجع إلى المحل، لأن الجملة إنما صح عليها كونها عالمة قادرة لذلك الأمر، فإذا لم يكن مختصًّا بها لم يحصل لها ما يصحح حالة العالم والقادر

عليها. ولأنه لو صح عليها ذلك لأجل الحياة فقط لما جاز أن تقف صحة ذلك على شرط، لأن حكم العلة لا يقف على شرط، ومعلوم أن صحة قلب الحي منا شرط في صحة كونه عالماً. وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن توجد الحياة في جملة الحي؟ لأن المعنى الواحد لو وجد في أكثر من محل واحد لكان مثلاً للتأليف. فصح أن ذلك الأمر راجع إلى الجملة وهي حالة.

وإذا ثبت أن الواحد منا إنما صح كونه عالماً قادراً لحالة يختص بها وجب مثله في الغائب، لأنه تعالى مفارق بصحة كونه عالماً قادراً لما لا يصح ذلك فيه، فيجب أن تكون / مفارقتها له^١ لمثل ما فارقتها به. فإن قيل: أليس الأعراض يستحيل أن تكون قادرة عالمة، ولا يستحيل ذلك في الجسم؟ فهلاً دل ذلك على أن المصحح لها هو الجسمية؟ قيل له: إن الجهاد جسم ولا يصح عليه هذه الصفات. وإنما وجب في القادر العالم منا أن يكون جسماً لأن هذه الصفات تفتقر إلى كوننا أحياء، وصفة الحي لا تحصل للواحد منا إلا عن معانٍ^٢ لا يصح وجودها إلا في المحل. وهذا الوجه منتف عن الغائب، فلم يجب كونه جسماً. وكذا هذا هو الجواب إذا قيل: إن الأعراض يستحيل كونها حية، والجسم لا يستحيل ذلك فيه، فكان المصحح لذلك الجسمية.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا تفتقر صفة العالم والقادر إلى صفة الحي في الشاهد، وإنما وجب أن يكون العالم القادر منا حياً لأن القدر والعلوم تحتاج إلى حياة في محلها، ومن حق الحياة أن توجب حالة للجملة، فهذا وجب كونها حية؟ وقد أجابوا عن ذلك بجوابين، أحدهما أنه لو لم تكن صفة العالم وصفة القادر هما المحتاجان إلى صفة الحي، وإنما المحتاج إليها هو العلم والقدرة، لوجب ١٧٣ ظ إذا قطعت يد الحي منا أو شئت أن لا تخرج / من جملة العالم والقادر، بل كان يصح ابتداء الفعل بها والإحكام، لأن العلم والقدرة في سائر المحال

موجودة. ولما خرجت من جملة العالم القادر علمنا أنها إنما خرجت من ذلك لأنها خرجت من جملة الحي بالقطع والشلل. وليس لأحد أن يقول: بل إنما لم يصح الفعل بها لفقد اتصالها بالجملة، لأن الشَّعر متصل بالجملة وليس بداخل في جملة العالم القادر. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون إنما لم يصح الفعل باليد المقطوعة أو الشَّلَاء لا لما ذكرتم بل لفقد القدرة عنها لأجل فقد الحياة؟ لأن مع وجود الحياة فيها يصح وجود القدرة فيها، لأنه لا بد في إيجاد الفعل من إعمال محل القدرة عندهم.

والجواب الثاني هو 'أن صفة العالم لو لم تكن هي المحتاجة إلى صفة الحي لوجب أن يكون العالم هو محل الحياة ومحل العلم دون الجملة، إذ كانت صفة العالم لا تحتاج إلى صفة الحي'، وكذلك القول في صفة القادر. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن ترجع صفة القادر والعالم إلى الجملة ولا تحتاج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة؟ كما أن كون الحي حياً يرجع إلى الجملة عندهم، وإن لم يحتاج إلى صفة أخرى راجعة إلى الجملة، ثم لم يلزمكم أن يكون الحي / هو ١٧٤ و محل الحياة.

وسأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: أليس ما يختص بالبنية والرطوبة وغيرها من شروط الحياة يصح أن يكون حياً ويفارق بذلك ما لا يختص بهذه الشروط، ولم يجب لذلك إثبات صفة تصحح صفة الحي؟ فهلاً جاز مثله في صفة العالم والقادر؟ وأجابوا عن ذلك بأن الأجزاء المتولفة لا تكون جملةً من دون صفة الحي، بل اجتماعها كتفرقها، فلم تكن صفة الحي راجعةً إلى جملة، فلم تحتاج إلى صفة الجملة. وليس كذلك صفة العالم والقادر.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: يقال لهم: فإذا الشرط في اقتضاء كوننا عالمين لصفة أخرى أن ترجع الصحة إلى جملة لها حالة واحدة. فإن قالوا: لا،

بل الشرط أن ترجع إلى جملة أجزاء مؤتلفة ليست لها حالة واحدة، قيل لهم: هذا حاصل في صحة كون الحي حياً، فيجب أن يقتضي صفة أخرى. وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد سلمتم أن كون الحي حياً صفة واحدة، وأنتم ترومون الدلالة على ذلك. فذّلوا عليه ليم شرط دلالتكم، ومتى دللت عليه فقد استغنيت عن هذه الدلالة، وتبين أنها ليست بدلالة لأن المذهب يثبت قبل صحتها.

١٧٤ ظ وأجاب قاضي القضاة رحمه الله / عن ذلك فقال: إن الواحد منا كما يصح أن يعلم فإنه يصح أن يجهل. وهما صفتان ضدّان، فافتقر صحتها إلى حالة للجملة. وليس كذلك صفة الحي، لأنه لا مضاد لها، فجاز أن لا تفتقر إلى صفة تصححها. والجواب: إن مفارقة الشيء لغيره في صحة صفة عليه هي المقتضية لأمر يصح تلك الصفة، سواء كان له ضد أو لم يكن، فاشتراطها بأن يكون لها ضد لا مقتضي له. ففتى شرطتم ذلك فيه جاز لعاكس أن يعكس ذلك عليكم ويقول: إنه متى لم يكن لها ضد لم يكن بد من مصحح لها، وإذا كان لها ضد لم يفتقر إلى مصحح.

وقد أجابوا عن ذلك أيضاً بأننا لا نحوج صحة كون الجملة حية إلى البنية، بل المحتاج إلى ذلك هو الحياة. ولو صح أن يحيا الواحد منا من دون الحياة لصح أن يحيا من دون بنية ورطوبة، فلم نحوج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل. والجواب: إنا لا نعقل صحة كون الجملة حية على مذهبكم حكماً أكثر من صحة وجود الحياة في أعضائها، وإذا لم يصح ذلك من دون بنية صح أنه محتاج إلى البنية. ولو كان صحة كونها حية حكماً أزيد مما ذكرنا لكان ذلك تابعا لصحة وجود الحياة في أعضاها، فيكون ذلك الحكم محتاجاً أيضاً إلى البنية / بواسطة حاجة وجود الحياة إلى البنية. وأيضاً، فإذا قلتم: إن الحياة تحتاج إلى البنية، فقد قلتم: إنها تحتاج إلى ما في محله وإلى ما في غير محله. فالعجب منكم أن تمنعوا أن تحتاج صفة الحي إلى ما عليه أجزاء من البنية مع أنها ترجع إلى ما يرجع إليه البنية، خصوصاً إذا قيل: إن الأجزاء متى امتزجت

صارت شيئاً واحداً بالامتزاج. وعلى أنه لو جاز لكم أن تقولوا: إن الحياة هي المحتاجة إلى البنية دون صفة الحي، لكان لنا أن نقول بمثله في العلم والقدرة، فنقول: إنها المحتاجان إلى البنية دون صفة العالم والقادر، فلا نحتاج ما يرجع إلى الجملة إلى ما يرجع إلى المحل.

فأما إذا سلمنا حالة الحي في الشاهد كان لنا أن نجيبهم بما ذكرناه في صفة القادر، وهو أن المقتضي لهذه الحالة في الشاهد على التفصيل هي طريقة القسمة، لا صحة كونها عالمة قادرة. فلما بطل أن تكون ذات الجملة هي المصححة في الشاهد فلا بد من حالة. فبينوا أن في الغائب لا يصح أن يعلم ويقدر تعالى لذاته حتى يجب فيه ما وجب في الشاهد.

وما احتجوا به على أن للواحد منا حالاً بكونه حياً هو أن الواحد منا أجزاء كثيرة، وقد صارت تلك الأجزاء كالشيء الواحد، / فلا بد من حالة ١٧٥ ظ واحدة. يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها صارت كالشيء الواحد؟ فإن قالوا: إنه قد رجع إليها حكم واحد، قيل لهم: هذا باطل بصحة كونها حية على ما تقدم. واحتجوا أيضاً بأنه قد ثبت أن جملة الواحد منا مدركة واحدة، فيجب أن تختص بما يصحح كونها مدركة واحدة، وليس ذلك إلا حالة الحي. والجواب: هذا يبطل بكونها حية واحدة، وعلى أنها بالامتزاج نصير كالشيء الواحد، وعلى أنا لا نسلم أن للواحد منا حالة بكونه مدركاً، لأننا متى أدركنا الحرارة والألم بأكفنا وجدنا لذلك البغض ما لا نجد له غيره من الأبعاد، وربما اتصل الألم إلى القلب لما بينه وبين الأعضاء من الاتصال ولطف حسه وانقباض الأخلاط إليه. فأما أن نجد ذلك لجميع بدننا فلا.

باب في الدلالة على أنه تعالى سميع بصير

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه سميع بصير، وورد به القرآن أيضاً. ثم اختلفوا في فائدة وصفنا له تعالى بأنه سميع بصير، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابها رحمهم الله إلى أن معنى ذلك أنه يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد ويصح أن يبصر المبصر إذا وُجد. وربما يقولون: إن السميع هو المختص بحالة / لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع إذا وُجد، والبصير كذلك. ١٧٦ و تلك الحالة هي كونه حياً بشرط أن لا يكون به آفة. ولهذا وصفوا الله تعالى بأنه سميع بصير لم يزل لما كان حياً لا آفة به لم يزل ولما صح أن يسمع ويبصر لم يزل لو وُجد مسموع ومبصر. وذهب الشيخ أبو القاسم الكعبي وقوم من شيوخنا البغداديين إلى أن معنى وصفنا له بأنه سميع بصير هو أنه عالم بما يعلمه غيره من جهة الحاسة، أعني السمع والبصر. قالوا: فتى دللنا على أنه تعالى عالم لذاته وأنه تعالى عالم بكل شيء فإنه يثبت أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر، فثبت أنه تعالى سميع بصير. واعلم أن أصل الخلاف في هذه المسألة هو اختلافهم في كونه تعالى مدركاً للمدركات. فلما ثبت عند الشيخين وأصحابها أنه تعالى مدرك لجميع المدركات وأن ذلك صفة زائدة على كونه تعالى عالماً بالمدركات وصفوه بأنه سامع مبصر على معنى أنه مدرك للمسموعات والمبصرات. ولما ثبت عندهم أنه مدرك للمدركات لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وأنه تعالى مستغنى عن الحواس في ١٧٦ ظ كونه مدركاً، ولا شرط لذلك فيه / تعالى إلا وجود المدرك، وثبت عندهم أنه يصح أن يدرك المدركات إذا وُجدت، ومن جملتها المسموعات والمبصرات، عبّروا عن هذه الصحة بأنه سميع بصير، وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع

لهذه الصحة في اللغة. قالوا: ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير، وإن كان لا يسمع ولا يبصر في الحال، لما كان يصبح منه أن يسمع ويبصر. ولما ذهب غيرهم من الشيوخ إلى أن الإدراك ليس إلا تأثير المدرك في الحاسة، والله تعالى عن الحواس، ويستحيل أن يؤثر شيء في ذاته، نفوا عنه تعالى إدراك المدركات، وتأولوا ما ورد به السمع من أن الله تعالى سميع بصير وسامع مبصر ومدرك على كونه عالماً، كما تأولوا الآيات التي يقتضي ظاهرها التشبيه.

وإذا صح ما ذكرنا فينبغي أن تقع العناية أولاً بإثبات كونه تعالى مدركاً للمدركات، ثم يخرج على ذلك القول في كونه تعالى سميعاً بصيراً على حسب المذهبين. والكلام في هذه الجملة يقع في مواضع، منها الكلام في إثبات كون الواحد منا مدركاً، ومنها أن ذلك صفة زائدة على كونه حياً وعالماً وسائر صفاته، ومنها الكلام في حقيقة الإدراك: ما هو؟ هل هو / معنى يوجد في ١٧٧ و الحاسة، على ما قاله قوم؟ أو هو حالة للحي، على ما يقوله أصحاب أبي هاشم رحمهم الله؟ أو هو تأثير المدرك في الحاسة؟ ثم الكلام في كونه تعالى مدركاً، ثم الكلام في كونه تعالى سميعاً بصيراً.

أما الكلام في إثبات كون الواحد منا مدركاً فلأن ثبوت ذلك معلوم باضطرار، لأن الواحد منا يجد من نفسه كونه مدركاً، ويفصل بين أن يدرك عند حصول المدرك وبين أن لا يدرك عند غيبته. وأما الكلام في أنه صفة زائدة على سائر صفاته من كونه قادراً وناظراً ومريداً وكارهاً فالكلام في ذلك ظاهر، لأنه يدرك ما لا يقدر عليه ويقدر على ما لا يدرك. ويثبت كونه مدركاً مع انتفاء كونه ناظراً ومريداً وكارهاً، ويثبت ذلك مع انتفاء كونه مدركاً. وإنما تشبه صفة المدرك بصفة كونه حياً وعالماً. والذي يزيل الاشتباه بكونه حياً هو أن كونه حياً يثبت مع انتفاء كونه مدركاً، ولأن كونه مدركاً يتبدل عليه بحسب وجود المدرك وعدمه، وكونه حياً لا يتبدل.

وأما أنه زائد على كونه عالماً فلأن كونه مدركاً لو كان هو كونه عالماً لم يخل

١٧٧ ظ إما أن يكون هو كونه / عالماً على الإطلاق أو كونه عالماً بالمعلوم على وجه مخصوص. فإن كان ذلك هو كونه عالماً على الإطلاق لزم في كل ما يعلمه أن يدركه، وقد علمنا أننا نعلم المدومات ونعلم القديم ونعلم المستحيلات ولا نجد من أنفسنا معها ما نجده مع ما نعلمها من المدركات كالأصوات والآلام والألوان والأجسام. ولأننا نفصل بين أن ندرك الشيء ونعلمه وبين أن نعلمه إذا غاب عنا، فلو كان الإدراك هو كوننا عالمين فقط لما وجدنا هذا التفصيل. فإن قيل: إنما نجد هذا الفصل لأننا عند العلم بحضور المدرك نعلم من تفاصيله ما لا نعلمه عند غيبته عنا، قيل له: فلماذا نعلم تلك التفاصيل عند الحضور ولا نعلمها عند الغيبة لولا أمر ثبت في حال الحضور يقتضي العلم بالتفاصيل ويفوت في حال الغيبة، يفوت العلم بتلك التفاصيل؟ ولأننا نفتتح أبصارنا فترى الشيء الصغير ونعلم تفاصيله، ونغمض أعيننا فنعلم تلك التفاصيل أيضاً، ونفصل بين الحالين، وإن كان كوننا عالمين بذلك الشيء على التفصيل حاصلًا في الحالين.

وأما إن جعل الإدراك هو كونه عالماً بالمدرك على وجه مخصوص، نحو أن /

١٧٨ و يقال: إنه كوننا عالمين بالمعلوم عند إعمال الحواس، فإنه يقال لمن قال ذلك: أثبت أمراً زائداً على العلم بالمعلوم وعلى إعمال الحواس أم لا تثبت أمراً زائداً على ذلك؟ فإن أثبت أمراً زائداً له تعلق بالمدرك والمدرك فهو الذي نثبت. وإن لم يثبت، قيل له: أليس قد نعلم حواسنا، ونعلم ما غاب عنا، ونفصل بين هذا العلم وبين غيره علمنا به في حال إدراكنا له عند الحضور وإعمال الحواس؟ فلا بد من أمر زائد على العلم وعلى إعمال الحواس. وكان يجب إذا استدللنا على إثبات شيء، نحو أن نستدل على كون زيد في الدار بخبر نبي، أو استدللنا على إثبات الصانع، فوافق تمام استدلالنا وحصول العلم بالصانع وكون زيد في الدار إعمال حواسنا، أن نجد عند العلم بالصانع وبكون زيد في الدار ما نجده بالألوان والطعوم والأصوات عند إعمال الحواس، وأن لا نجد فصلاً بين الموضوعين. ولما وجدنا بينها فصلاً جلياً لم يكن بد من أمر زائد. وكان يجب لو لم يثبت أمر

زائد على العلم بالشيء وإعمال الحواس أن نُعمل حاسة العين، فيحصل لنا العلم بالمسموع، وإذا / أعملنا السمع أن يحصل لنا العلم بالمرئي، لأنه ليس يحصل ١٧٨ ظ على هذا القول أمر يختص بالسمع لا يحصل مثله عند فتح العين، فيقال: إن ما يختص من ذلك بإحدى الحاستين مخالف لما يختص بالحاسة الأخرى.

وأما الكلام في حقيقة الإدراك، ما هو؟ فقد اختلف الناس فيه. فقال قوم: إنه معنى يخلقه الله تعالى في الحواس به يوصف الحي بأنه مدرك. وفيمن قال بهذا القول من يقول فيه تعالى: إنه مدرك على معنى أنه يقوم بذاته معنى هو إدراك، كما يقولون: إنه عالم بمعنى أنه يقوم بذاته علم. وقال شيخنا أبو هاشم وأصحابه: إن الإدراك حالة للمدرك. وقالوا: إن كون الحي حياً يقتضي هذه الحالة، ولا بد في ذلك من شروط. أما في الغائب فلا بد من وجود المدرك، وفي الشاهد لا بد من وجود المدرك، والحواس سليمة، وزوال الموانع حتى يقتضيها كونه حياً. وذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح ما يدل على أن الإدراك هو تأثير المدرك في الحاسة، ولم يحكه عن قوم ولا جعله مذهباً له، بل ذكر ذلك على طريقة الاعتراض على من يجعل الإدراك حالة للحي.

أما الكلام على من أثبت الإدراك معنى / فسيجيء إبطاله في باب نفي ١٧٩ و الرؤية عنه تعالى. وأما شيخنا أصحاب أبي هاشم فقد استدلوا على أن ذلك حالة للحي، وقالوا: إنا ندرك الآلام في أعضائنا، ونعلمها كما نعلم الآلام في أعضائنا غيرنا. فلو أن الإدراك حالة زائدة على كوننا عالمين لم يجب أن نجد الفصل بين أن نعلم الآلام في أعضائنا وبين أن نعلمها في بعض غيرنا، لأن العلم حاصل في الحالتين، ونحن نأفروا النفوس عن الآلام. ولأن الإنسان قد يدرك ما لا يعلمه، نحو أن يسمع النائم الصوت، ولهذا ينتبه به، ويدرك أيضاً قرص البراغيث، فلذلك يتغنص عليه نومه. ولذلك إذا تحدث الإنسان عند النائم فإنه

يرى أنه يرى ذلك في منامه، فدل^١ على أنه يدركه. فصح أن ذلك حالة زائدة على كونه عالمًا.

وهذا الذي ذكروه إنما يدل على أن الإدراك هو أمر زائد على كونه عالمًا، ولا يدل على أنه حالة للحجى. يبين ذلك أنه يصح أن يقال لهم: ما أنكرتم أن الذي نجده ونعلمه من الأمر الزائد على العلم هو تأثير المدرك في الحاسة على ما سندل عليه فيما بعد، ولهذا نفصل بين الحاسة وبين سائر أبعاد البدن؟ ولو / ١٧٩ ظ كان ذلك حالة للحجى لوجب أن تستوي فيها الحاسة وغير ذلك من أبعاد البدن، إذ^٢ الحالة على هذا القول حاصلة لجميع البدن. وليس لأحد أن يقول: أليس توصف الجملة بأنها المدركة وهي الرائية، فكيف لا يكون ذلك حالة للجملة؟ وذلك لأن الجملة قد توصف بصفة لأمر يختص بعضها. ألا ترى أنه يقال: فلان أفتس وأحول وأعمى وأصم، وإن كان الفطس والحول والعمى والصمم أمورًا تختص أبعاضه ولا تحصل لجملته؟

وأما قولهم: إن النائم يدرك ما لا يعلمه، فلا يدل ذلك أيضاً على أن الإدراك حالة، وإنما يدل على أنه أمر زائد على العلم. ويقال لهم: إن النائم يعلم كثيراً من الأمور. والصوت الشديد وقرص البراغيث يؤثران في حواسه، فلا يمتنع أن يعلم تأثيرهما، ولا يمتنع أن يختلف حصول علمه بذلك بحسب قوة النوم وضعفه. فإذا كان مستيقلاً بالنوم لم يعلم من ذلك التأثير السير ويعلم الشديد الكثير. وكذلك لا يمتنع أن يعلم النائم ما يجري بحضرته من الأحاديث، ويجد تأثيرها في حاسته، إلا أنه لا يعلم أن ذلك حديث في حال نومه، وينضاف إلى ذلك اعتقاده أنه يرى ذلك في منامه. /

و ١٨٠ وما استدلوأ به أيضاً أن الإدراك طريق إلى العلم، ويقوى العلم بالإدراك، ولهذا لا يسهو المدرك في حال إدراكه. والشيء لا يكون طريقاً إلى نفسه ولا

يقوى بنفسه. والجواب: إن المدرك يؤثر في حاسته، فذلك هو الطريق إلى العلم به، وهو الذي يؤثر في قوته. وأما القول بأن الإدراك هو تأثير المدرك في الحاسة فيمكن أن يحتاج لذلك، فيقال: إنا نجد في حال الإدراك أمراً يختص الحاسة دون أبعاد البدن، ونفصل بينها وبين سائر الأبعاد. ونجد الألم واللذة في محل مخصوص، ونفصل بين محلّيها وبين سائر البدن. ألا ترى أننا عند الصوت الشديد نحس بالصدمة داخل الصماخ، وربما نخشى عندها فساد الصماخ؟ ولهذا يفرغ الأحياء منا عند الأصوات الهائلة إلى سد خروق الآذان. قال الله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (٢) البقرة (١٩). ونحس بتأثير المأكّل في الفم سبباً عند الحلاوة القوية والحموضة والحارّة. وكذلك هذا في المشمومات والحارّة والبرودة. ونعني بقولنا: نحس بتأثيرها في الحاسة، أي نعلم تأثيرها فيها.

فأما المراتب / فإن الأمر فيها خفي. وقيل: إن تأثير المدرك في العين أنه ١٨٠ ظ تحصل صورة المرئي وتنطبع فيها. وقد يجد الإنسان تأثير المراتب في العين، فيعلم ذلك على جهة الجملة في بعض الحالات. وذلك إذا داوم النظر إلى الأشياء النيرة والذي يشتد بياضه. وإذا قرب الإنسان من ناظر من يواجهه فإنه يرى صورة شخصه منطبعة^١ في كل واحد من ناظره، فصح أن تأثير المرئي في العين هو انطباع صورته فيها.

ولولا أن المدرك يؤثر في الحاسة لما احتيج إلى اختلاف الحواس لأجل اختلاف المدركات، ولما وجب أن تكون كل واحدة من الحواس على بنية مخصوصة لأجل ذلك تقبل تأثير المدرك المخصوص. ولذلك يجب أن تكون الحاسة على صفة مخصوصة مع المدرك من قرب وزوال حجاب وزوال الموانع حتى يؤثر فيها المدرك. وليس يخلو إما أن يكون ما نجده من ذلك هو فعل يفعله

الله تعالى في الحاسة على ما قاله بعض المتكلمين، وسموه الإدراك، أو هو حالة للحاسة تقتضيه بنية الحاسة ومزاجها أو الحياة التي تحمل الحاسة على حسب الاختلاف في ذلك، أو هو تأثير يؤثره المدرك في الحاسة، ولا رابع يُعقل / لذلك. فإذا لم يجز أن يكون ذلك معنىً بفعل الله تعالى للحاسة، أو يكون حالة للحاسة، لأن ما نجده فيه يتزايد بتزايد المدرك وشدته ويضعف بضعفه، فعلمنا أنه تأثير منه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإدراك شيئاً يتولد في الحواس عن المدرك يؤثر فيها هذا التأثير؟ قيل له: هذا تعبير عبارة، وسواء قيل: إنه أمر يتولد عن المدرك في الحاسة، أو يتأثر عنه. فأما إن أثبت السائل واسطة بين المدرك وتأثيره في الحاسة، وأضاف التأثير الذي يجده إلى تلك الواسطة دون المدرك، فذلك باطل، لأن عند حصول المدرك وكمال الشروط نجد هذا التأثير. فلا دليل على أزيد من ذلك، فوجب نفيه.

وإذا صح ما ذكرنا فن يقصر الإدراك على تأثير المدرك في الحواس فإنه يمنع من كونه تعالى مدركاً، لأنه يتعالى عن الحواس وعن أن يؤثر في ذاته شيء، فوجب على قوله تأويل ما ورد به السمع من كونه تعالى مدركاً وسماعاً ومبصراً وسميعاً بصيراً. فقالوا: إن السامع والمبصر هو العالم بالسموع والمبصر، ومتى وُصف الواحد منا بأنه سامع ومبصر فإنه يراد به أنه عالم بالسموع والمبصر من جهة الحاسة، والله تعالى يوصف بذلك لأنه / تعالى عالم بما علمناه من جهة الحاسة، وإن كان هو مستغنياً في العلم بذلك عن الحواس. ولم يفصلوا بين السامع والمبصر وبين السميع والبصير في أن المرجع بذلك إلى أنه عالم بالسموع والمبصر. قالوا: فمتى دللنا على أنه تعالى عالم بكل شيء فقد دللنا على أنه تعالى سميع بصير، إذ المسموعات والمبصرات من جملة المعلومات.

ولقائل أن يقول لمن يثبت إدراك المدرك هو تأثير المدرك في الحاسة: أثبتون الإدراك أمراً زائداً على تأثير المدرك في الحاسة، ثم يحصل العلم بالمؤثر فيها الذي

هو المدرك، أو لا تثبتون الإدراك أزيد مما ذكرنا؟ فإن قالوا بالأول فقد سلّموا أمراً زائداً على هذا التأثير الذي ذكروه. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: إنا إذا أدركنا بعض المراتب ثم علمناه فإننا نجد فصلاً جلياً بين أن نعلم ذلك المرئي من دون رؤيتنا له وبين أن نعلمه في حال رؤيتنا له. ولا يجوز أن يرجع هذا الفصل إلى تأثير المرئي في العين، لأنه لو سلّم هذا التأثير لكان أمراً خفياً غير معلوم باضطراب، بل إنما يُعلم باستدلال خفي. وهذا الفصل الذي نجده بين علمنا بالمرئي من دون الرؤية وفي حال الرؤية هو فصل ضروري / يجده كل ١٨٢ و عاقل من نفسه، بل كل صبي مميّز، وإن لم يكمل عقله. ولا يجوز أن يكون الأمر الضروري هو الأمر الذي يُعلم بالاكتساب. فلو ثبت تأثير المدرك في الحاسة لوجب أن يُجعل شرطاً للأمر الزائد الذي بيناه، ويجري مجرى سائر الشروط المختصة بنا، كالحاسة وزوال الموانع وغير ذلك.

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً أن الرؤية لو كانت هي العلم بتأثير المدرك في الحاسة والعلم بالمؤثر فيها فقط لوجب أن نجد الفصل بين العلم بالمرئي من دون الرؤية وبين العلم به في حال الرؤية راجعاً إلى أمر يختص الحاسة دون المرئي نفسه، ونحن لا نجد ذلك. وإنما نجد الفصل الذي ذكرناه راجعاً إلى المرئي نفسه، لأننا نرى المرئي بحيث هو كما نعلمه بحيث هو. فلو كانت الرؤية هي ما قالوه لكانت الرؤية في العين هو العلم بالمرئي بحيث هو، و[وجب] أن لا نجد من أنفسنا في حالة الرؤية أننا نراه بحيث هو. ولما وجدنا ذلك علمنا أن الرؤية هو أمر يحصل عند تأثير المدرك في الحاسة، فصح أن الرؤية أمر زائد على ما ذكروه من هذا التأثير.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يرجع الفصل الذي تدّعون إلى قوة العلم بالمرئي، تحصل هذه القوة في حال تأثير المرئي في العين ولا تحصل هذه القوة في حال علمكم / به من دون التأثير في حاستكم؟ ومتى جوّزتم ذلك لم يثبت الإدراك ١٨٢ ظ أمراً زائداً على العلم بالتأثير والمرئي، قيل له: هذا الذي ذكرته تسليم لما نرومه

من إثبات أمر زائد على التأثير والعلم المطلق بالمرئي، إذ قوة العلم أمر زائد على العلم. ثم يقال له: إن هذا الأمر الزائد لو كان هو قوة في العلم لكان من قبيل سكنون القلب وطمأنينته^١، وهذا هو حقيقة العلم، فما هو قوة له ينبغي أن يكون كيفية له. والذي نجده من الفصل بين العلم بالمرئي في حال الرؤية وبين العلم به من دون الرؤية هو أمر لا يرجع إلى طمأنينة القلب، بل نجده مخالفاً لذلك. ألا ترى أننا لا نجد فصلاً بين علمنا بالمرئي بين أيدينا في حال تغميض أعيننا وبين علمنا به في حال رؤيتنا له فيما يرجع إلى طمأنينة القلب وفي أنه لا يجوز أن يدخل علمنا في الحالين شك أو شبهة؟ فصح أن الأمر الذي نجده ليس براجع إلى قوة العلم على ما ذكره السائل.

وإذا ثبت أن إدراك المدرك أمر زائد على العلم به وعلى العلم بتأثير المدرك في الحاسة، صح أن ننظر في أن هذا الأمر الزائد، هل هو ثابت له تعالى أم لا؟ و١٨٣ ويقال لمن / قال من شيوخنا: إن وصفه بأنه تعالى سامع مبصر وسميع بصير يرجع إلى كونه عالماً بما نعلمه نحن من جهة هذه الحواس: إنه لو صح وصف العالم بهذه المعلومات إذا علمها لا من طريق الإدراك بالحواس بأنه سامع مبصر وسميع بصير لأن غيره يعلمها من طريق الإدراك بالحواس، لوجب أن يوصف الأعمى إذا علم البلدان بالأخبار بأنه رآها وأبصرها، لأنه قد علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالبصر، وإن علمه الأعمى من غير طريق الإدراك بالبصر، ولوجب، إذا علم الأصم كلام زيد بالاستدلال عليه بالكتابة، أن يوصف بأنه سمع كلام زيد، لأنه علم ما علمه غيره من طريق الإدراك بالسمع، ولوصف الأعمى الذي ذكرناه بصيراً لا على جهة الفأل والأصم الذي ذكرناه سمياً، وبطلان ذلك ظاهر في اللغة.

وصح أن قولنا: سماع وإبصار، اسمان للأمر الزائد الذي أثبتناه، وهو

الإدراك، وإن كان يجوز أن يُطلق أيضاً على العلم بالمدرَك المخصوص، إذا كان طريق ذلك العلم هو الإدراك المخصوص. فإذا لم تكن الرؤية والسماع طريقين لله تعالى إلى العلم بالمسموع والمبصر، لأنه تعالى يعلم جميع الأشياء / لذاته، وهو ١٨٣ ظ تعالى مستغن في العلم بالأشياء عن الطريق، وجب أن يرجع كونه سامعاً مبصراً إلى ثبوت الإدراك، لا إلى العلم.

وحُكي عن أبي زيد البلخي أنه تعالى يوصف بأنه سميع بصير على جهة المبالغة في وصفه بكونه عالماً بالأشياء. قال: ووجه المبالغة في ذلك هو أن أكثر ما يعلمه العالم منا من المعلومات إنما يعلمه من جهتي حاستيه سمعه وبصره لوجهين، أحدهما أن ما يدركه بهاتين الحاستين أكثر مما يدركه بسائر الحواس، والثاني أنه يدرك بهما فصول الكليات والكيفيات من الأشياء التي يقتبس منها الأدلة على غيرها. فلما كان المستفاد من جهة هاتين الحاستين أغلب وأكثر مما يستفيده بغيرهما صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في وصفه بأنه عالم على سبيل الاستعارة، من غير أن تنصرف الأوهام إلى إثبات جارحة بها يستفيد العلم. وهذا الذي ذكره، وإن كان سائغاً في اللغة العربية، لكن كلام الحكيم تعالى إنما يُصرف إلى المجاز والاستعارة إذا لم يمكن حمله على الحقيقة. ونحن سنبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أن هذا الأمر الذي نجده زائداً على تأثير المدرَك في الحاسة على ما بيناه ليس يمتنع ثبوته له، ويقضي / له هذا الأمر ذاته تعالى بشرط^١ وجود المدرَك. وإذا صح ذلك لم يجوز أن يُصرف وصفه له تعالى في القرآن بأنه سميع بصير إلى المجاز والاستعارة مع صحة حملها على الحقيقة.

وأما الدلالة على أنه تعالى مدرَك للمدرَكات فقد استدل على ذلك شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله فقالوا: الدليل على أن له تعالى هذه الصفة أنه تعالى حي لا آفة به، وكل حي لا آفة به فهو مدرَك، إذا وُجد المدرَك ولم يمنع

مانع من إدراكه. ويعنون بقولهم: لا آفة به، نفي فساد الحواس، ويقولون: إن ذلك متنفذ منه تعالى، لأنه تعالى يستحيل عليه الحواس، فيستحيل عليه فسادها. فيقال لهم: أتعبدون فقد الحواس من الآفات أم لا؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: كيف يكون فساد الحواس آفةً مانعةً ولا يكون فقدها مانعاً من الإدراك؟ وإن قالوا: إن ذلك يكون آفة في حق من يحتاج في إدراكه إلى الحواس، فأما الحي لذاته المستغني عن الحواس ففقدها لا يُعَدُّ آفةً في حقه، قبل لهم: فأعرضوا عن هذا الشرط في حقه تعالى، وقولوا: إنه تعالى حي مستغن^١ عن الحواس، وقولوا: هو حي لذاته، / وكل حي هذا حاله فإنه يجب كونه مدركاً إذا وُجد المدرك. ثم بينوا أن كون الحي حياً هو المؤثر في الإدراك فقط، والحواس شروط في حق الحي الذي هو جسم، كما أن زوال الموانع شرط في حقه. فأما في حق الحي لذاته فيستحيل كون ذلك شرطاً فيه.

فأما الدلالة على أنه حي فقد^٢ تقدمت. والدلالة على أنه حي لذاته ستجيء فيما بعد، إن شاء الله. وأما الدلالة على أن كون الحي حياً يقتضي الإدراك فقد استدلل عليه أصحابنا بطريقتين، إحداهما أن البد يصح وقوع الإدراك بها ما دامت من جملة الحي، فإذا خرجت من جملة بالتشلل وغيره لم يصح الإدراك بها، فعلمنا أن المقتضي للإدراك هو كون الحي حياً. فإن قيل: هلا قلتم: إن المصحح لذلك اتصالها بالحي، لا كونها من جملة الحي حياً؟ قيل له: إن الشلاء تكون متصلة به فيجب أن يصح الإدراك بها، ويجب أن يصح بكل متصل به كالشعر والظفر. فإن قيل: هلا كان المصحح هو حلول الحياة فيه، فتي انتفت استحالة الإدراك به؟ قيل له: إن هذا يقتضي صحة إدراك زيد بيد عمرو إذا كان فيها حياة. فإن قلتم: إنما يدرك زيد باليد التي فيها حياته، قيل لكم: قولكم: فيها / حياته، معناه الحياة التي توجب كونه

حيّاً. وهذا رجوع إلى قولنا: إنه إنما يدرك بها لأنها من جملة الحيّ. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون مقتضي لذلك هو وجود الحياة فيها مع كونها متصلة به؟ ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنها خرجت من جملة الحيّ؟ إن عنيتم به أنها خرجت من صحة الإدراك بها كنتم قد علمتم الشيء بنفسه. وإن عنيتم به أنها خرجت عن جملة الصفة المصححة لكون الحيّ علماً قادراً، قيل لكم: وبماذا علمتم ذلك؟ فإن قلتم: لأنها [لو] كانت داخلية في جملة العالم والقادر لصح ابتداء الأفعال وإحكامها بها، قيل لكم: إنما لم يصح ذلك بها لفقد القدرة عنها على ما تقدم.

وأما الطريقة الثانية فهي أن الواحد منا يجب كونه مدرّكاً إذا كان حيّاً، وحواسه سليمة، وارتفعت الموانع عن الإدراك، وحضره المدرك. فليس يخلو إما أن يكون مقتضي لذلك هو كونه حيّاً، ويكون ما عدا ذلك شرطاً لاقتضاء كونه حيّاً كونه مدرّكاً، أو يكون مقتضي لذلك هو المدرك، أو انتفاء الموانع، أو الحواس، أو مجموع ذلك هو الذي يقتضي الإدراك. فإذا بطل أن يكون / مقتضي هو المدرك، أو زوال الموانع، أو الحواس السليمة، أو مجموع ذلك، لم ١٨٥ ظ يبق إلا أن مقتضي لذلك هو كونه حيّاً. وإنما قلنا: إن المدرك لا يقتضي كونه مدرّكاً بشرط كونه حيّاً وبشرط الحواس وزوال الموانع هو أننا ندرك السواد والبياض في حالة واحدة، فلو كان مقتضي الإدراك هو المدرك لاقتضى السواد والبياض له صفتين ضدتين في حالة واحدة، وذلك محال. ولأن المدرك لو اقتضى الإدراك لكان علّة موجبة لذلك، لأنه لا يجوز أن يكون مولدّاً، لأن إدراك المدرك ليس بذات، والأمر في أنه ليس بقادر مختار ظاهر، ولا يجوز أن يكون مقتضياً لأن المدرك ليس بحالّة للمدرك، فلم يصح أن يكون مقتضياً. ولو كان علّة في الإدراك لم يصح وجوده من دون مدرك ومن دون كونه مدرّكاً، ولمّا صح دخول الشرط فيه من زوال الموانع وكون الحيّ حيّاً والحواس، لأن العلل لا تدخل إيجابها الشروط. وأما زوال الموانع فلا يجوز أن يكون هو مقتضي

لالإدراك، لأن ذلك نقي، والنقي لا يؤثر في الصفات الثابتة، لأن الإثبات هو الذي يؤثر في الثبوت والنقي في النقي. ولأن / نقي الموانع لا اختصاص له بحجج دون حي، فكان ينبغي أن يقتضي كون جميع الأحياء مدركين.

وأما الحواس، وما يختص بها من البنية والحياة والصقالة وغير ذلك، فلا يجوز أن يكون هو المقتضي، أو مجموع ذلك، لأن الحواس وما يختص بها لا يرجع إلى الجملة، والإدراك صفة للجملة، فلا بد من أن يكون المؤثر فيها ما يرجع إلى الجملة، دون ما يرجع إلى ما هو في حكم الغير للجملة. ولأن الجملة فيما يرجع إليها كالمحل الواحد، فكما أن ما يقتضي صفة للمحل يجب أن يكون مختصاً بالمحل، فكذلك ما يقتضي صفة للجملة. ولأن ذلك أمور كثيرة مختلفة، فلا يجوز أن يقتضي صفة واحدة.

وليس لأحد أن يقول: ما أنكرتم أن تكون آحاد هذه الأمور أو مجموعها علة في كونه مدركاً؟ أما آحادها فيبطل بما ذكرناه في المدرك. وأما المجموع فلأن العلة توجب لما يرجع إلى ذاتها، فلا بد من أن يرجع كونها جملة إلى الآحاد. فثبت أن كون الحي حياً هو المقتضي للإدراك بانفراده، وأن ما عدا ذلك مما يفتقر إليه في الإدراك هي شروط. وإذا كان تعالى حياً لذاته وجب كونه مدركاً ١٨٦ ظ إذا وُجد المدرك، / لأن المقتضي قد حصل مع شرطه الذي هو وجود المدرك، إذ لا يُعقل شرط لكونه تعالى مدركاً إلا وجود المدرك، إذ الحواس وصحتها وارتفاع الموانع هي شروط مختصة بالحياة، فيستغني عنها من كان حياً لذاته.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون المدرك هو الذي يؤثر في الحواس على ما بيناه؟ وإذا صح ذلك وكان تأثيره مفارقاً لتأثير العلل والمقتضيات والأسباب، فلا تسموه بأنه علة أو مقتضي^٢ أو سبب، واجعلوه قسماً من أقسام المؤثرات، وسموه باسم غير هذه الأسماء. ألا ترى أن الضد المنافي من المؤثرات عندهم،

وأنه قسم زائد على ما ذكرتموه؟ وقد أثبتموه وسميتموه شرطاً مؤثراً في انتفاء الضد الآخر. فقولوا بمثله فيما نحن فيه، وإن كان يفارق الضد من حيث أن الضد يؤثر في النبي وهذا يؤثر في أمر ثابت. وإذا أثبتموه لم يلزم عليه شيء من وجوه الإبطال التي ذكرتموها. كيف، ولنا أن نقول: إن المدرك سبب مولد لتأثيره في الحاسة، وقولكم: إن المسبب لا بد من أن يكون ذاتاً، بناء منكم على قولكم بالمعاني، ومن لا يقول بالمعاني فإنه يسمى الأحوال / متولدة إذا ١٨٧ ووقف ثبوتها على أسباب.

قالوا: وإنما قلنا: إن هذه الشروط مقصورة على الحياة لأن محل الحياة محتاج إليه في الإدراك. ألا ترى أنه لا يمكننا أن ندرك بشئنا بالحياة التي في أيماننا، بل لا بد من استعمال محل الحياة حتى يصح الإدراك؟ فإذا كان محل الحياة محتاجاً إليه في الإدراك لم يمتنع أن يُحتاج إلى بنيته أيضاً. فلا يصح الإدراك بالحياة إلا إذا كان محله مبنياً بنيةً مخصوصةً فيكون حاسةً. وتختلف الحواس لأجل اختلاف المدركات. وتجري الحواس في الإدراك مجرى الآلات في الأفعال، فكما أننا لما كنا قادرين بقدرٍ واحتجنا في الفعل إلى استعمال محل القدرة، وكانت الأفعال مختلفة، احتجنا إلى أن يكون محل القدرة مبنياً بنيةً مخصوصة حتى يصح أن يكون آلة في الفعل، فكذلك هذا في الحواس وسائر ما نحتاج إليه من الشروط وهو تابع للحاجة إلى الحواس. ولما كان تعالى قادراً لنفسه، وكان مستغنياً عن القدر، لم يحتاج إلى الآلات. فكذا هذا في كونه حياً وفي الحواس. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم / أن نحتاج إلى الحواس وإلى اختلاف بنيتها ١٨٧ ظ

لتقبل تأثير المدرك فيها، لا لأجل الحياة، على ما بيناه؟ والأولى أن نسلم أن المدرك يؤثر في الحواس على ما تقدم بيانه، ثم نبين أن الرؤية أو إدراك سائر المدركات هو أمر زائد على تأثير المدرك في الحاسة أو بدن الحي منا على ما بيناه، ثم ننظر من بعد في هل مقتضي لهذا الأمر الزائد هو المدرك، أو تأثيره في الحواس، أو زوال الموانع، أو الحواس أنفسها، أو الحياة، ثم نبين أن مقتضي

لهذا الأمر ليس إلا الحياة دون غيرها من الأقسام، بل الخواس وزوال الموانع ووجود المدرك وتأثيره في الحي من شروط في اقتضاء الحياة لهذا الأمر الزائد، وكون الحي حياً بانفراده هو الذي يقتضيه. ثم نبين أن هذه الشروط في ثبوت هذا الأمر مقصورة على الشاهد، لا يصح أن يشترط في الغائب سوى وجود المدرك. فثبت حينئذ أن هذا الأمر ثابت له تعالى عند وجود المدرك. ولسنا نجعل وجود المدرك شرطاً في الغائب إلا على معنى أن كون المدرك مدرِكاً لا يُعقل من ١٨٨ ظ دون مدرك، فهو متعلِّقه في الغائب. وفي الشاهد هو / شرط لهذا الوجه، وشرط لوجه آخر، وهو لتأثيره في الخواس أو بدن الحي من الذي هو شرط لإدراك الحي منا.

وإنما قلنا: إن المقتضي لهذا الأمر هو كون الحي حياً دون غيره من الأقسام، هو أننا إذا علمنا في الواحد منا أنه حي، أو علمنا في أنفسنا أننا أحياء، فإننا نعلم عند هذا العلم بغيرنا وبأنفسنا أنه لا يستحيل أن ندرك في الجملة وعلى بعض الوجوه. ونعني بقولنا: إنا نعلم أنه لا يستحيل أن ندرك على بعض الوجوه، أنه لا يستحيل أن يصدر منا إدراك المدرك إذا قدرنا شروط الإدراك حاصلة، وإن كانت متتفة في الحال، أو كانت مستحيلة على التقدير. يبين هذا أننا نفصل بين الحي، وإن قدرنا شروط إدراكه مستحيلة، وبين الجهاد في توهم صدور الإدراك من الحي بتقدير شروط الإدراك حاصلة له واستحالة توهمه من الجهاد، وإن قدرنا شروط الإدراك حاصلة له، فصح أن العلم بكون الحي حياً يتبعه العلم بنبي هذه الاستحالة. ونعلم أننا متى كنا كذلك فليس نفتقر ١٨٨ ظ في صدور الإدراك منا إلى تغيير فينا أو تصرف الغير فينا، بل نفتقر إلى / تغير في غيرنا، من وجود مدرك، أو مماسة المدرك لنا، أو زوال الموانع. فلولاً أننا نعلم أن المقتضي للإدراك هو كوننا أحياء لما وقف علمنا بنبي استحالة صدور الإدراك منا على بعض الوجوه على علمنا بكوننا أحياء فقط، إذ لا يجوز أن يقف العلم بنبي استحالة صدور الحكم عن الشيء في الجملة على العلم بما ليس

هو المؤثر فيه ولا يقف على العلم بالمؤثر فيه. وجرى العلم في ذلك مجرى العلم بكوننا قادرين، فإنما متى علمنا ذلك من أنفسنا أو من غيرنا فإنه يتبع هذا العلم العلم بأنه لا يستحيل منا، ونحن على ما نحن عليه، الفعل على بعض الوجوه، وإن احتيج في وقوع الفعل منا إلى الآلات وزوال الموانع. ومتى قدرنا الموانع حاصلة والآلات متفية فإنه لا يزول منا العلم بنبي استحالة الفعل منا على بعض الوجوه. فكما أننا نعلم بهذا الوجه أن المؤثر في صحة الفعل هو كوننا قادرين، وما عدا ذلك مما نحتاج إليه هي شروط وقوع الفعل، وليس هي المؤثرة في وقوعه، فكذا هذا في كوننا أحياء، وما نفتقر إليه بعده من الحواس وغير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون كون الحي حياً مصححاً / لكونه مدرَكاً ١٨٩ وقابلاً للإدراك عن المؤثر في الإدراك، ولا يكون هو المؤثر فيه؟ والعلم بنبي استحالة الحكم في الجملة، كما يتبع العلم بالمؤثر فيه، فكذلك يتبع العلم بالمصحح لذلك الحكم. ألا ترى أن العلم بالتحيز يتبعه العلم بنبي استحالة كونه كائناً في جهة، وإن لم يكن هو المؤثر في كونه كائناً، بل المؤثر فيه غيره، وهو إما علة أو فاعل على حسب الاختلاف في ذلك. وإنما يتبعه العلم بنبي هذه الاستحالة لأنه المصحح لكونه كائناً والقابل لذلك عن المؤثر، قيل له: إنا لم نقل: إن العلم بنبي استحالة كون الحي مدرَكاً يتبع العلم بكونه حياً، فيلزم ما ذكرته. وإنما قلنا: إن العلم بكونه حياً يتبعه العلم بنبي استحالة صدور الإدراك عن الحي في الجملة. وكما يتبعه هذا العلم فكذلك يتبعه العلم بنبي استحالة كونه مدرَكاً، فيلزم من ذلك أن كون الحي حياً موجب للإدراك، كما أنه مصحح له، فلذلك يتبعه هذان العلمان. وإنما قلنا: إنه يتبعه العلم بنبي استحالة صدور الإدراك عنه، لأن العقلاء يعلمون في الحي أنه هو الذي يصدر عنه إدراك المدرَك، ولهذا لا يجوز أحد من العقلاء أنه يفعل الإدراك في / غيره إذا أسمع ١٨٩ ظ كلامه أو ضربه قاله. ولو كان كون الحي حياً مصححاً للإدراك فقط، أو [لكونه] قابلاً للإدراك عن غيره، لجوزوا أنهم يفعلون في غيرهم الإدراك

بطريقة التوليد، ولعلقوا بذلك حكماً من أحكام فعلهم، كما يعلقون أحكام الفعل بما يولدونه في غيرهم. فلما لم يجوز أحد من العقلاء أنه يفعل سماع غيره لكلامه، أو إدراك أله الذي يؤله به، صح أنهم يعلمون أن الإدراك يصدر عن كون الحي حياً، كما يعلمون أن كونه حياً يصحح الإدراك. وأما العلم بالحجم فليس يتبعه العلم بصدور كونه كائناً في الجهة عنه، وإنما يتبعه العلم بصحة كونه كائناً في الجهة. فلم يمتنع أن يكون مصححاً لكونه كائناً فقط، ويكون المؤثر في ذلك غيره، بخلاف كون الحي حياً على ما قدمنا.

فإن قيل: إذا كان كون الحي مدرَكًا يقف على الحواس في الشاهد كما يقف على كونه حياً فهلاً جعلتم الحواس مؤثرة في الإدراك أو جعلتم لها حظاً فيه؟ قيل له: إنا قد بينا أن العلم بني استحالة كون الحي مدرَكًا يقف على الحياة من دون الحواس، فعلم أن الحواس آلات في الإدراك، وأن المؤثر فيه الحياة. والسمع موافق لذلك، قال الله تعالى ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ / إلى قوله ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (٧ الأعراف ١٧٩). فأضاف الإدراك إليهم بالسمع والبصر، فصح أنها آلات وأن الإدراك يصدر من كون الحي حياً.

فإن قيل: أليس كون الحي منا مدرَكًا يقف على شروط تستحيل فيه تعالى، نحو الحواس وتأثير المدرك في الحواس، أو بدن الحي منا؟ فهلاً قلتم باستحالة ثبوت كونه تعالى مدرَكًا لاستحالة شروطه عليه؟ قيل له: إنه إذا ثبت بما تقدم أن كونه حياً فقط يقتضي كونه مدرَكًا لم يجوز أن يُشترط بشرط لا يُعقل كونه شرطاً لاقتضائه كونه مدرَكًا، لأن ما لا يُعقل لا يصح إثباته ولا جعله شرطاً. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثر، وما لا يُعقل أصلاً، لا يعقل وقوف تأثير المؤثر عليه. والحواس وما يتبعها لا يُعقل ثبوتها للقديم تعالى، ولا يُعقل جعلها شرطاً في اقتضائه كونه مدرَكًا، فلم يجوز أن تُجعل شرطاً في ذلك. وجرت الحواس مجرى الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا بكوننا

قادرين، فكما لا تُجعل الآلات التي هي شروط في صحة الفعل منا شروطاً في صحة الفعل منه تعالى، لأنها لا تُعقل شروطاً في ذلك، فكذلك / الحواس وما ١٩٠ ظ يتبعها في كونه تعالى مدرَكًا.

فإن قيل: فإن كنتم لا تشترطون في كونه تعالى مدرَكًا ما عقلتموه شرطاً في كون الحي منا مدرَكًا فما معنى قولكم في أول استدلالكم لكونه تعالى مدرَكًا بأن العلم بكون الحي حياً يتبعه العلم بنبي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه؟ ألسنتم تنون بقولكم: على بعض الوجوه، تقدير حصول شروط كون المدرَك مدرَكًا؟ ومن جملة تلك الشروط ما علمتموه شرطاً في كون الحي منا مدرَكًا. فكأنكم شرطتموها في الاستدلال على كونه تعالى مدرَكًا، ثم منعمت من كونها شرطاً في كونه تعالى مدرَكًا، وهذه مناقضة، قيل له: إن صفة المدرَك هي مشروطة في حق كل مدرَك لأنها لا تُعقل من دون المدرَك. فلا بد من أن نشترط ما نجده من العلم تابعاً لكونه حياً، وهو نبي استحالة صدور الإدراك عنه بقولنا: على بعض الوجوه. ثم لسنا نقيس الغائب على الشاهد في هذا الحكم حتى يقال لنا: ينبغي أن نعتبروا في كونه تعالى مدرَكًا جميع ما تعتبرونه في كون الحي منا مدرَكًا. وإنما ندعي هذا علماً مطلقاً في العقل غير مقصور على الشاهد، وهو علمنا بأن الحي يتبعه العلم بنبي استحالة صدور الإدراك عنه على بعض الوجوه. / وهذا العلم شائع في كل حي سواء وقف كونه مدرَكًا على شرط أو على أكثر من شرط واحد من غير اعتبار شروط معينة. وهذا كعلمنا بكون القادر قادرًا، فإنه يتبعه العلم بنبي استحالة صحة الفعل منه على بعض الوجوه، سواء وقف صحة الفعل على شرط أو أكثر من شرط واحد، لأن لصحة الفعل شروطاً يتفق فيها كل القادرين، نحو الداعي وصحة الفعل في نفسه، فيُشترط هذا الشرط في كل قادر. ثم لا يمنع ذلك من إثبات قادر لا تُشترط صحة

الفعل منه بجميع ما شرط في القادر منا، فكذلك هذا في كون الحي مدرَكًا.
 فإن قيل: أليس الجهل أو الحاجة يستحيلان عليه تعالى لكونه عالماً غنيّاً
 لذاته، ولم تمنع استحالتها عليه من استحالة القبيح منه؟ فما أنكرتم أن يستحيل
 كونه تعالى مدرَكًا لما استحال عليه شروط الإدراك؟ قيل له: إنا قد علمنا أن
 الداعي شرط لصحة كل فعل من كل قادر، ولما علمنا ذلك، وعلمنا أن
 الداعي إلى القبيح ليس إلا الجهل أو الحاجة، وعلمنا استحالتها على العالم
 ١٩١ ظ الغني، حكمتا باستحالة وقوع القبيح منه لاستحالة الداعي / عليه إلى القبيح.
 وفي مسألتنا لم نعلم أن الحواس وما يتبعها شرط في إدراك كل حي، بل علمناها
 شرطاً في إدراك بعض الأحياء، وقلنا: إنه لا يجوز أن تكون شرطاً في الحي
 لذاته، لأنها لا تعقل شرطاً في إدراكه تعالى، وما لا يُعقل لا يُجعل شرطاً.
 فوزانُ مسألتنا من مسألة القبيح أن يعلم أن الحواس شرط في إدراك كل حي،
 ثم يُعلم استحالتها عليه، فلا شبهة أنه يتبع ذلك استحالة كونه مدرَكًا كما يتبع
 استحالة الدواعي إلى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح منه. فأما إذا لم تُعلم
 الحواس شرطاً في إدراك كل حي، وأبطلنا أن تكون شرطاً في إدراكه تعالى،
 وجب كونه تعالى مدرَكًا عند وجود المدرك.

فإن قيل: إذا كان حقيقة كونه تعالى حياً تخالف حقيقة كون الحي منا حياً
 عندكم لأن حقيقة كون الحي منا حياً هو أنه مبني بنية مخصوصة، وأنه على
 مزاج مخصوص، وحقيقة كونه تعالى حياً أنه ذات مخصوصة، فلم أوجبتم لأجل
 إيجاب كوننا أحياء لإدراك كونه تعالى مدرَكًا مع مخالفة الحقيقتين؟ وهل هذا إلا
 إيجاب منكم كونه مدرَكًا لمشاركته الحي منا في التسمية بأنه حي؟ والاشتراك في
 ١٩٢ و الحقيقة / هو الذي يوجب الاشتراك في أحكام تلك الحقيقة دون الاشتراك في
 التسمية، قيل له: نحن ما أوجبنا فيه تعالى أن يكون مدرَكًا لأجل أنه شارك
 الحي منا في حقيقة الحياة، فيلزم ما ذكرته، وإنما قلنا: إنه متى علمنا في
 ذات، أي ذات كانت، أنها حية فإنه يتبع علمنا هذا العلم بأنه يجب فيها أن لا

يستحيل أن تدرك في الجملة، وأنه متوهم فيها الإدراك على بعض الوجوه. وهذه قضية مطلقة في العقل، وليست بمقصورة على الشاهد دون الغائب. يبين هذا أن من علم في الشاهد أن هذا الشخص حي باستدلال على ذلك بكونه عالماً فإنه يعلم ما ذكرناه، وإن لم يخطر بباله أن حقيقة كون هذا الشخص حياً أنه مزوج مزاجاً مخصوصاً، بل إذا علم في الجملة كونه حياً، وأنه لا يستحيل أن يعلم، فإنه يتبع هذا العلم بأن لا يستحيل أن يدرك في الجملة. فصح أن هذا العلم، وهو نفي استحالة الإدراك في الجملة، لا يتبع العلم بحقيقة كون الحي حياً على التفصيل فقط، بل يتبعه، ويتبع العلم بأنه حي، في الجملة. فإذا علمنا بالدليل أنه تعالى لا يستحيل أن يعلم ويقدر، علمنا أنه تعالى حي، فلا / بد ١٩٢ ظ أيضاً من أن يُعلم أنه يصح أنه يدرك في الجملة. قيل له: العلم بأن كونه تعالى حياً في الحقيقة راجع إلى ذاته المخصوصة، فإذا علمنا كونه حياً على التفصيل لم يتناف هذا العلم ما علمناه من أحكام كونه حياً. وإذا ثبت بما ذكرنا أن كونه تعالى حياً لذاته يقتضي كونه مدركاً فقط، وثبت أن الحواس وما يتبعها ليست بشرط في وجوب كونه تعالى مدركاً، ثبت أنه يقتضي ذلك من غير شرط، إلا أن الإدراك لا يُعقل من دون مدرك، فوجب أن يُشرط ذلك في كونه مدركاً. والذات، متى كانت موجبة لأمر من غير شرط، أوجبت ذلك الأمر متى كانت حاصلة، ومتى كانت موجبة عند شرط، وحصل الشرط، لزم أن توجب الحكم، لأنه حصل المقتضي والشرط معاً، فقد تكامل الموجب على الحد الذي لكونه عليه يكون موجباً. فيلزم من هذا أنه متى وُجد مدرك، أي مدرك كان، فإن الحي لذاته يدركه لا محالة، لأن شرطه في الكل واحد، فلم يجز أن يتخصص إدراكه بمدرك دون مدرك.

وهذا الذي ذكرناه هي طريقة عقلية تدل على كونه تعالى مدركاً للمدركات، وبطل بما ذكرنا قول من قال من أصحابنا: إنه تعالى يدرك جميع المدركات غير الألم واللذة، وهو قول أبي القاسم بن سهلويه. قال: لأن حقيقة الألم واللذة

١٩٣ و هو ما يُدرك بمحل / الحياة في محل الحياة، ولا حكم له يتميز به عن غيره سواه، فلم يصح أن يدرك إلا كذلك. وإدراك القديم تعالى له كذلك يستحيل، فصح أنه لا يدركه. والجواب: إن الشيء المدرك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي يدرك عليها، والألم واللذة يدركان بحقيقتهما ويتميزان بذلك. وأصحابنا يقولون: الإدراك متعلق بالشيء على مقتضى صفة ذاته، والألم واللذة يدركان بتلك الصفة ويتميزان بها، وهي الصفة التي تتناولها الشهوة والنفار. قالوا: ولا يضرن أن لا يكون لتلك الصفة عبارة يعبر بها عنها في اللغة. فإن قال أبو القاسم: إن من شرط إدراك الألم هو أن يُدرك بمحل الحياة في محل الحياة، وهذا الشرط يجب أن يستوي فيه الشاهد والغائب، قيل له: فيجب أن يستوي الشاهد والغائب في شروط سائر المدركات، فيلزمك أن تقول بأنه تعالى لا يدرك شيئاً من المدركات، لأن شروط إدراكها في الشاهد لا تجوز عليه تعالى.

١٩٣ ظ ويصح أن يستدل في هذه المسألة بطريقة السمع، لأنه يصح أن يُعلم كون ذلك، وفي شيوخكم من يقول: إن حكم كونه تعالى مدرَكاً هو كونه غنياً؟ فعلى هذا القول لا يمكن أن يُعلم غنياً قبل العلم بأنه مدرَك، ودلالة الحكمة لا تثبت إلا بعد العلم بأنه غني، قيل له: إنا سنبين بطلان هذا القول فيما بعد، إن شاء الله تعالى، فيتبين أنه تعالى يمكن أن يُعلم غنياً من دون العلم بأنه مدرَك، ويُعلم شرط دلالة الحكمة قبل العلم بكونه تعالى مدرَكاً. وقد بينا فيما تقدم أن كون المدرك مدرَكاً زائد على تأثير المدرك في الحاسة وعلى العلم بالمدرك. وهذا أمر لا يستحيل أن يثبت لذاته تعالى، لأنه تعالى حي لذاته، وكل حي لا يستحيل أن يثبت له هذا الأمر. وإذا صح ذلك، وورد السمع بأنه تعالى سامع راء مدرك كقوله تعالى ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (٢٠ طه ٤٦)، وكقوله

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (٥٨ المجادلة ١) ، وكقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (٦ الأنعام ١٠٣) ، إلى غير ذلك من الآيات.

وحقيقة السمع والرؤية والإدراك موضوعة في اللغة لهذا الأمر الزائد الذي أثبتناه نحن. يبين هذا أنا قد بينا أنه لا يجوز أن تكون موضوعة^١ / للعلم بالمسموع والمبصر من دون أن يقترب به هذا الأمر الزائد، ولا يجوز أن تكون موضوعة^٢ لتأثير المدرك في السمع والبصر، لأن هذا التأثير لا يُستدرك إلا باستدلال غامض. وأهل اللغة إنما يضعون الألفاظ لما يعلمونه ضرورة، لا للأمور التي تُستدرك بالاستدلال، ولهذا نجدهم الآن يستعملون السمع والرؤية، ولا خطر بياهم هذا التأثير في الحواس. والفصل بين كون الشيء معلوماً من دون رؤية وسماع وبين كونه معلوماً برؤية وسماع هو فصل يجده كل عاقل من نفسه، فلا بد من أن يضعوا هذه الألفاظ له. وإذا كانت حقيقة هذه الألفاظ هذا الأمر الزائد، ولم يكن مستحيلاً على ذاته تعالى، وجب حمل هذه الآيات وأمثالها على ظاهرها، إذ لا مانع يمنع من ذلك، ولم يجز صرفها عن ظاهرها. ومتى حُملت على ظاهرها وجب إثبات هذا الزائد له تعالى.

وصح وصفه تعالى بأنه سميع بصير على جهة المبالغة له تعالى بالرؤية والسمع. ويصح وصفه أيضاً بأنه سميع بصير على ما يقوله أبو هاشم، وهو أنه تعالى لا يستحيل أن يسمع ويبصر، لأن التهيء للسمع والإبصار / يصح أن يوصف ١٩٤ ظ بأنه سميع بصير من جهة اللغة. وعلى هذا المعنى يصح أن يوصف بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال، لأن هذا الأمر الزائد لا يستحيل عليه تعالى لم يزل ولا يزال.

فإن قيل: أفتثبتون كونه تعالى سامعاً مبصراً مدركاً للمدركات أحوالاً لذاته

تعالى كما يقوله الشيوخ؟ قيل له: لا، بل تثبتها أحكاماً لذاته تعالى، ونعني بذلك أنها أمور لا تُعقل من دون ذاته تعالى ودون المدركات، لأن كون المدرك مدرَكًا هو أمر بين المدرك والمدرك لا يُعقل من دونها، كما نقوله في كون العالم عالمًا. وستبين فيما بعد إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات حالة لذاته. فهذا هو قولنا في كونه تعالى سمياً بصيراً وسامعاً مبصراً ومدرَكًا للمدركات.

وأما شيوخنا البغداديون فقد احتجوا لنفي كونه تعالى مدرَكًا، فقالوا: لو جاز عليه الإدراك لم يصح أن يكون مدرَكًا لم يزل، لأن وجود المدرك مستحيل لم يزل، فكان يجب أن يصير مدرَكًا بعد أن لم يكن مدرَكًا، وذلك تغير، والتغير دلالة الحدث، ويتعالى عن ذلك. وأجاب شيوخنا البصريون عن ذلك، فقالوا: ١٩٥ و أتعنون بهذا الإلزام أنه يلزمنا إذا قلنا / بتجدد صفة له تعالى أن نطلق فيه هذا القول، وهو أنه قد تغير، أو تعنون به أنه يلزمنا أن تثبت^١ في ذاته تعالى معنى التغير؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فبينوا معنى التغير ما هو لنظر فيه، هل يجوز عليه تعالى أم لا؟ فإن قالوا: معنى التغير هو أن تثبت له صفة لم تكن له ثابتة من قبل، قيل لهم: فقد ألزمتونا مذهبننا. وإن قالوا: معنى التغير^٢ هو أن تصير الذات غيراً لنفسها، قيل لهم: وليس تصير الذات غيراً لنفسها بثبوت صفة لها لم تكن ثابتة من قبل. ولهذا لا يصير أحداً غيراً له إذا علم ما لم يعلمه وأدرك ما لم يكن مدرَكًا له. وإن قالوا بالأول، قيل لهم: وكيف يلزمنا أن نطلق فيه لفظة التغير إذا تجددت له صفة؟ وأهل اللغة لا يطلقون التغير فيمن ذكرتموه، كما في الواحد منا إذا أدرك ما لم يكن مدرَكًا له. وعلى أن هذه الكلمة من حقها أن تطلق فيما يصير غيراً لنفسه، وهذا مستحيل في جميع الذوات، فينبغي أن لا يصح إطلاقه في شيء من الذوات. واستعمل في اللغة فيما وُجد بعد أن لم يكن موجوداً، فيصح عليه أحكام كانت مستحيلة عليه من قبل، ويصير

بذلك في / حكم ما صار غيراً لنفسه. وهذا المعنى متفق عن الذات الثابتة قبل ١٩٥ ظ
ثبوت الصفة وبعدها. واستعمل أيضاً في الأجسام إذا وجد فيها من المدركات
ما لم يكن موجوداً فيها، كالألوان والطعوم والروائح. ولا يُستعمل في غير ما
ذكرنا. ولهذا إذا شحب لون زيد قيل: قد تغير، وإذا رأى ما لم يكن يراه لا
يقال: قد تغير. ولم يلزمنا أن نطلقه فيه تعالى، لأنه لم يوجد بعد العدم، ولا
حله ما لم يكن حالاً فيه.

واحتجوا أيضاً، فقالوا: لو كان تعالى مدركاً للطعوم والروائح لوصف بأنه
ذائق شام. ولو أدرك الآلام واللذات لوصف بأنه أليم ملتذ، ولوصف أيضاً بأنه
يحس وذو حس. وكل ذلك لا يصح فيه تعالى، فصح أنه ليس بمدرك. وأجاب
أصحابنا، فقالوا: إن الذائق والشام ليس هو المدرك للطعوم والروائح فقط، بل
الشم هو استجلاب الهواء بالخيشوم الذي هو مجاور للجسم الذي فيه الرائحة،
والذوق هو مماسة ذي الطعم بالخاصة. ولهذا يقال: شممته، فلم أجد له رائحة،
وذقت، فلم أجد له طعماً. والأليم والمُلتذ ليس هو المدرك لهما فقط، بل هو
المدرك لما يشتهيه أو ينفر عنه. وكل ذلك يستحيل / عليه تعالى، فلذلك لا ١٩٦ و
تُطلق فيه هذه الأوصاف. فأما المحس وذو الحس، فإن عتوا به المدرك فقد
ألزمونا مذهبتنا. فإن قالوا: فينبغي أن تطلقوا فيه أنه محس وذو حس، قيل
لهم: إنما لا نطلق فيه تعالى لأن الشيخ أبا هاشم رحمه الله تعالى ذكر أن
الحس هو أول ما يحصل من العلم بالمدرك، وقال غيره: بل هو إدراك الشيء
بآلة وحاسة. وذلك لا يجوز عليه تعالى، فلذلك منعنا منه.

ومما احتج به لذلك أنه لا يجوز إثبات صفة لا حكم لها، وليس لكونه
تعالى مدركاً حكم، فلم يجوز إثباته له تعالى. وإنما قلنا ذلك لأننا لا نعقل للإدراك
حكماً إلا كونه طريقاً للعلم بالمدرك، وهو تعالى عالم بالأشياء قبل كونها، فلم

يكن الإدراك طريقاً إلى العلم بها. فصح أنه لو ثبت تعالى مدرِكاً لم يكن لهذه الصفة حكم، فلم يجوز إثباتها. والجواب: إنه إنما يجب إثبات الحكم للصفة إذا لم تعقل بنفسها. فأما إذا كان الموصوف بها يجدها من نفسه، ويعلمها غير الموصوف بها من غيره باضطرار، لم يُحتج إلى إثبات حكم لها. وكون المدرك مدرِكاً هذا حاله، فلم يجب إثبات حكم له.

١٩٦ ظ وذكر الشيخ أبو الحسين رحمه الله / في كتاب التصفح أن أقوى ما يُحتج به لنفي كونه تعالى مدرِكاً أن يقال: لو كان لله تعالى مثل صفة المدرك منا لكان المقضي لذلك هو كونه حياً فقط. ولو كان كذلك لوجب أن يقتضي كوننا أحياء كوننا مدركين من دون الحواس وغيرها من الشروط، لأن معنى الحي حاصل فينا. وهذه الصفة مما لا يختلف في الشاهد والغائب، وليس يؤثر في ذلك أنه حي لذاته وأنا أحياء بالحياة، لأن حقيقة الصفة لا تختلف لاختلاف ما يُستحق لأجلها، كما في كوننا عالمين. يبين هذا أن الحواس واستعمال محل الحياة إما أن يُحتاج إليهما في صفة المدرك أو لا يُحتاج إليهما في ذلك. فإن احتيج إليهما في ذلك لزم استحالة كونه تعالى مدرِكاً لأن الحواس والحياة تستحيل عليه تعالى. وإن لم يحتج إليهما في هذه الصفة من يستحيل عليه الحواس والحياة وجب أن لا يحتاج إليهما من يصح عليه الحواس والحياة، لأن ما ليس بشرط في الصفة لا يصير شرطاً فيها لأجل صحته على الموصوف بها كما في سائر الشروط. وأجاب عن ذلك بأن هذا إنما يلزم من يجعل صفة الحي واحدة في الشاهد / والغائب ويجعلها حالة للحي. فأما من يقول: إن كونه

١٩٧ و تعالى حياً هو أنه لا يستحيل أن يعلم ويقدر لأنه ذات مخصوصة، والواحد منا إنما صح أن يعلم ويقدر لأجل بنية مخصوصة، فلا يلزمه ذلك، لأن له أن يقول: إن ذاتنا ليست كذاته تعالى حتى إذا اقتضت ذاته كونها مدركة من دون

الحواس وجب أن يقتضي ذلك ذواتنا من دون الحواس أيضاً. ولهذا لم يجب أن نفعل بكوننا قادرين من دون أعضاء، وإن كان يصح فيه تعالى ذلك، لما لم يشترك هو ونحن فيما يقتضي صحة الفعل. فكذاك هذا في صحة الإدراك.

باب القول في السميع البصير: هل له بذلك صفة زائدة على كونه حياً؟

حكى أصحابنا رحمهم الله عن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في بعض الأبواب ما يدل على أن العلم بأنه حي يخالف العلم بأنه سميع بصير، وأن العلم بأنه سميع يخالف العلم بأنه بصير. قالوا: وهذا [لا] يقتضي أنه كان يرى أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حياً لا آفة به، لأن اختلاف العلمين بالذات قد يكون لأجل اختلاف الأحوال للذات، وقد يكون لتغاير الأحكام. / وليس يمتنع أن يعلم المستدل كونه تعالى حياً بصحة كونه عالماً قادراً، ولا يعلم ١٩٧ ظ هل يقتضي صحة الإدراك، ثم يعلم ذلك من بعد بتأمل. فالعلم بأحدهما ليس هو العلم بالآخر، وكذلك العلم بأن ذاته تعالى تقتضي إدراك المسموع هو غير العلم بأنها تقتضي إدراك المبصر. وإذا اختلف الحكمان اختلف العلمان بهما، فصح أن ما ذكره في كتاب نقض الأبواب موافق لما ذكره في سائر كتبه.

فإن ذهب ذاهباً إلى أن كون الحي سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حياً فالذي يبطله هو أنه إما أن يجعل كونه سميعاً بصيراً حالة زائدة على كونه حياً ويقول: هي المصححة للإدراك، أو يعني بذلك صحة الحواس ويجعلها شرطاً، أو يعني به صحة الإدراك كما نقوله. فإن عني به الحواس فقد تقدم القول في ذلك. وإن عني به حالة زائدة على كون الحي حياً لم يصح، لأننا لا نجد لها من أنفسنا، ولا طريق إليها، لأن صفة الإدراك تستند إلى صفة الحي على ما تقدم.

فإن قال: قد يثبت كون الحي حياً، وحواسه فاسدة، فلا يكون سمياً بصيراً، فلا بد من صفة زائدة على كونه حياً حتى يصح الإدراك، قيل له: إنا قد بينا أن صحة الإدراك في الجملة / تقف على كون الحي حياً فقط، سواء كان ذلك الإدراك سماعاً أو إبصاراً. وقد بينا أن صحة الحواس هي شروط في صحة ثبوت كونه سامعاً مبصراً، وليست بشروط في صحة إدراكه في الجملة، أي إدراك كان.

وعلى أنه لو وجب لأجل ذلك إثبات صفة تصحح الإدراك غير كونه حياً، لم يخل إما أن تثبت تلك الصفة قبل صحة الحواس، أو تتجدد عند صحتها. فإن قال بالأول لزم فيه ما أُلزم في كونه حياً، فيجب إثبات صفة ثالثة. وإن قال بالثاني قيل له^١: كيف يجب تجدد صفة غير كونه حياً، وعند صحة الحواس يكفي أن يكون مقتضي لذلك هو كونه حياً بشرط صحة الحواس؟

باب في أن كونه تعالى عالماً قادراً يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي

رأيتُ في بعض مصنفات برغوث أن معنى كونه تعالى قادراً هو أنه ليس بعاجز، ومعنى كونه عالماً هو أنه ليس بجاهل، ومعنى كونه حياً أنه ليس بميت. فيقال له: ما معنى العاجز والجاهل والميت؟ لأنك متى لم تبين ذلك لم يكن يثبت معنى ١٩٨ ظ القادر والحي، لأن ما / ننفي يجب أن يكون معلوماً حقيقته كما يجب مثله فيما ثبت. فإن قلت: معنى العاجز هو أنه ليس بقادر، ومعنى الجاهل أنه ليس بعالم، ومعنى الميت أنه ليس بحي، قيل لك^٢: إنك فسرت كل واحد منهما مما سُئلت عنه بالآخر، وهذا تفسير الجهول بالجهول.

ويقال له: إن القادرين يتفاضلون في القدرة على الأفعال، والنفي مما لا يقع

فيه تفاضل. فيجب أن يكون ما يتمكنون به من الأفعال أمراً راجعاً إلى الإثبات حتى يصح فيه التفاضل، ثم نفي ذلك يكون هو العجز عن الفعل. وكذلك هذا في العلم، فإنهم يتفاضلون في العلم بالأشياء، فلا بد من أمر يرجع إلى الإثبات، ونفي ذلك يكون هو الجهل. بالشيء، إذا أريد بالجهل نفي العلم. ولأننا متى راجعنا أنفسنا فإننا نجد ما نتمكن به من الفعل أمراً مختصاً بنا حصلاً فينا. والعقلاء يعللون التمكن من الأفعال بشدة البدن وصلابته وشدة أعصابه، ومتى رجحوا قادراً على قادر عللوا ترجيحه بما ذكرنا. والذي نجده من باب العلوم هو أظهر مما نجده من القدر، لأننا نجدها مختصة بناحية الصدر. فكيف / يكون ١٩٩ و ذلك راجعاً إلى نفي والنفي لا اختصاص له ببعض دون عضو؟

ولأن القدرة تؤثر في تحصيل الأفعال، والعلم يؤثر في إحكامها، ولا شبهة في أن تأثيرهما راجع إلى الإثبات، وما يؤثر في الإثبات لا بد من أن يكون أمراً ثابتاً. فاما أن يؤثر النفي في الإثبات فلا. وإنما يجوز أن يتبع النفي انتفاء أمر آخر، فيتبع العجز نفي الأفعال، وعدم العلم بترتب الأشياء نفي إحكامها. فالعجز والجهل أولى أن يرجعا إلى النفي، فتي قلت: إن القادر هو من ليس بعاجز، والعالم هو من ليس بجاهل، فقد نفيت عنهما النفي، ونفي النفي هو إثبات. وكذلك الحياة تؤثر في إثبات أحكام، وهي صحة العلم والقدرة وإدراك المدركات، فيجب أن ترجع إلى الإثبات. والموت يتبعه انتفاء هذه الأحكام، فكان راجعاً إلى النفي، فنفيه يكون إثباتاً. ولأنه إن عني بقوله: العالم هو من ليس بجاهل، نفي الجهل الذي هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، لزمه أن يكون كل من انتفى عنه ذلك عالماً إذ^٢ حصل فيه معنى العالم. وإن عني بالجهل نفي العلم فتي نفي عن الحي هذا النفي عاد الأمر إلى الإثبات، / فسقط قوله. ١٩٩ ظ

باب القول في كونه تعالى مريدًا وكارهًا

اتفق المسلمون على وصف الله تعالى بأنه مريد، وورد به السمع، واختلفوا في فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. ففي العلماء من لم يثبت الإرادة أمرًا زائدًا على تجرد الدواعي إلى الفعل عن الصوارف وجعل ذلك فائدة كون المريد مريدًا في الشاهد والغائب. وهذا القول هو الأقرب إلى الصواب عندنا. وقال غيره من العلماء: إن كون المريد هو أمر زائد على الدواعي إلى الفعل، وجعلوه فائدة وصف المريد بأنه مريد في الشاهد والغائب. وهو قول شيوخنا البصريين كأبي علي وأبي هاشم وأصحابهما، وهو مذهب الكلائية والأشعرية والنجارية. ونفى سائر شيوخنا هذا الأمر الزائد عنه تعالى، كأبي الهذيل وأبي إسحاق النظام وأبي عثمان الجاحظ وأبي القاسم الكعبي وغيرهم.

٢٠٠ قال الشيخ أبو الهذيل: إن الله تعالى مريد لأفعاله، / وإرادته لها خلقه لها، وخلقها غيرها، وإنه مريد لأفعال غيره على معنى أنه أمرها. وقال أبو إسحاق النظام: إن الله تعالى مريد لأفعاله، وإرادته لها هي المراد، ومريد لأفعال غيره، وإرادته لها هي أمره بها، وقد تكون إرادته حكمه. قال: لأنه قد يعبر بالإرادة عن المراد، تقول: جئتني بإرادتي، أي بمرادي، ويقال: إن الله تعالى مريد أن تقوم القيامة، أي قد حكم بذلك. قال: وقد تكون الإرادة للشيء بمعنى المقاربة، كقوله تعالى ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ (١٨ الكهف ٧٧) ، وقد يكون بمعنى الضمير، وذلك يستحيل على الله تعالى. وقال أبو عثمان وأبو القاسم: إنه تعالى مريد لأفعال نفسه، أي فَعَلَهَا، وليس بساءٍ ولا مكره، ومريد لأفعال غيره بمعنى أنه أمر بها.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه أثبت الإرادة أمرًا زائدًا على الداعي في الشاهد، وقال: إن كونه تعالى مريدًا راجع إلى داعيه إلى الفعل. واستدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد بأن الإنسان يجد نفسه عندما

يعلم في الشيء نفعاً خالصاً كالطالبة له، ويجد هذا الطلب كالصادر عن هذا العلم والتابع له، ولا شيء أظهر مما يجده المرء من نفسه. ولقائل أن يقول: إن الإنسان لو وجد ما ذكرته من نفسه على التفصيل الذي ذكرته لوجدناه نحن أيضاً / من أنفسنا، ونحن لا نجد عند طلب أنفسنا للنفع أزيد من علمنا بالنفع ٢٠٠ ظ في الفعل أو اعتقادنا أو ظننا للنفع. فإذا عנית بالطلب هذا المعنى فهو مسلّم، وإن عנית به أنا نجد مع هذا العلم أو الاعتقاد أو الظن أمراً زائداً عليه هو كالتابع لذلك، فإننا لا نجد ذلك بعد الاجتهاد في اختبار أنفسنا عند طلبها للمنافع.

فإن قال قائل: إن المشتبه للطعام قد يدعو الداعي إلى الأكل ويجد الداعي من نفسه إلى ذلك، ويؤخر الأكل مع ذلك، ثم إذا ابتدأ في الأكل وجد من نفسه أمراً أزيد مما كان يجده عند الداعي إلى الأكل من نفسه، قيل له: إنه متى أخر الأكل بعد علمه بانتفاعه به لم يجوز أن يؤخره إلا لضرب من الصارف، ففي ذلك الوقت يجد الداعي إلى الأكل مشوباً ببعض الصوارف. وإذا ابتدأ في الأكل وجد الداعي إليه متجرّداً عن كل صارف، فلذلك يفصل بين الحالين. فإن ادّعوا أمراً زائداً على ذلك كان دعوى عارية عن الدليل.

وأما غيره من شيوخنا فلأنهم استدلوا على إثبات كون المريد مريداً بوجوه يمكن أن يتعلق بها من يثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي / في الشاهد ٢٠١ ظ والغائب، من ذلك دلالة الأمر والخير. واعلم أنه يمكن أن يستدلوا لهذه الدلالة على وجهين، أحدهما أن لا يثبتوا لصيغة الخير والأمر حكماً بكونه أمراً وخيراً يعللونه بالإرادة. والثاني أن يثبتوا لها هذا الحكم، وهو الأظهر في كلامهم، ثم يعللونه بالإرادة.

أما الوجه الأول فهو أن يقال: قد ثبت أنه تعالى أخبر وأمر، وكل أمر ومخير

لا بد من أن يكون مريدًا^١. وإنما قلنا: إنه تعالى أخبر وأمر، لأنه تعالى تكلم بما هو موضوع في حقيقة اللغة للخبر والأمر، ولم يدلنا على أنه استعمله في غير ذلك من أقسام الكلام، فلا بد من أن يكون مخبرًا وأمرا، وإلا كان معيًّا أو عابثًا. وإنما قلنا: إن الخبر والأمر لا بد من أن يكون مريدًا، لأن الخبر والأمر إما أن يكون هو الصيغة فقط أو لا بد من أمر زائد على الصيغة يقارنها حتى يكون خبرًا أو أمرًا. وذلك الأمر إما أن يرجع إلى صفات الصيغة، أو يرجع إلى الخبر، أو إلى الخبر عنه، أو إلى الخبر. ولا يجوز أن تكون الصيغة هو الخبر والأمر، ولا الصيغة مع ما يرجع إليها من حدوثها وجنسها وحلوها، لأن كل ذلك يحصل ولا يكون خبرًا ولا أمرًا، بل يكون تهديدًا، ويكون خبرًا / ٢٠١ ظ عن زيد بن عبد الله دون غيره من الزيديين، فلا بد من أمر زائد عليها وعلى صفاتها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الخبر خبرًا لعينه، وكذلك الأمر، كما يقوله البغداديون؟ ومعنى ذلك هو أن ما^٢ يكون خبرًا لا يجوز أن يكون غير خبر، وما يكون خبرًا عن زيد بعينه لا يجوز أن يكون خبرًا عن غيره من الزيديين، وكذا هذا في صيغة الأمر، وإن كانوا يجوزون أن يوجد من جنس تلك الصيغة ما لا يكون خبرًا ولا أمرًا، قيل له: لو كان الأمر كذلك لوجب أن نعلم الصيغة خبرًا وفاعلها مخبرًا، وإن لم نعلم إلا مجرد الصيغة، وليس الأمر كذلك. ألا ترى أننا متى جَوَزنا في فاعل الصيغة أن يكون ساهيًا أو غافلاً عن زيد بعينه، أو عن الفعل الذي يصلح أن تكون الصيغة أمرًا به، أو جَوَزناه معيًّا، فلما لا نعلمه مخبرًا ولا أمرًا، ولا نعلم الصيغة خبرًا أو أمرًا؟

ويقال للقائلين بهذا القول: إن كان الخبر خبرًا لعينه، وكذلك الأمر لعينه، فأخبرونا أولاً عن حقيقة الأمر والخبر لنعلم أنها كذلك لعينها، وهل مطلوبنا إلا

أن نعلم حقيقتها؟ فلا يجدون عند هذه المطالبة بدءاً من أن يشترطوا / أمراً زائداً ٢٠٢ و على الصيغة ويرجعوا إلى قولنا، ويبطل قولهم.

وقد أفسد أصحابنا قول البغداديين بوجوه، منها أنه لو كان كذلك لوجب أن تكون الصيغة خبراً قبل المواضعة وفي حال السهو، ومنها أنه كان ينبغي إذا قال القائل: زيد في الدار، وفي الدار زيد بن عبد الله، أن نجوز أن يكون كاذباً بأن يتفق منه وجود الصيغة التي هي خبر عن غيره من الزيد بن ممن هو خارج الدار، وأن نجوز أن يكون صادقاً بأن يقصد بهذه الصيغة زيدا الذي هو خارج الدار، فيتفق منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيد الكائن في الدار، لأن إحداها غير متميزة عن الأخرى سبباً قبل الوجود. ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يصح من القادر إيجاد الصيغة التي هي خبر أو أمر قبل المواضعة وفي حال السهو، وإن كان يصح منه إيجاد أمثاله مما ليس بخبر ولا أمر، وأن لا يصح منه إيجاد الصيغة التي هي خبر عن زيد الكائن في الدار، وإن قصد الإخبار عن غيره، ولم تتميز هذه الصيغة قبل الوجود. وإنما يصح الدليلان المتقدمان على قول من لا يرى اختصاص العرض / بمحله ويرى اختصاصه ٢٠٢ ظ بمحله بالفاعل.

ومنها أنه لو لم يصح وجود الخبر وليس بخبر لامتنع التجوز في الكلام. ولقائل أن يقول: إنا نجوز وجود مثل الخبر ولا يكون خبراً، فلا يمتنع التجوز في الكلام على قولنا. فإن قالوا: إذا كانا مثليين لم يصح أن يكون أحدهما مجازاً دون الآخر، قبل لهم: إنه لا يمتنع ذلك، كما لا يجب عندكم إذا استحال أن تحل الحركة هذا المحل أن يستحيل أن تحله حركة أخرى تختص به.

ومنها أنه لو كان كل خبر يختص بخبره ولا يجوز أن يجعل خبراً عن غيره لزم أن لا يمكن القادر منا أن يخبر إلا عن أشخاص معدودة بعدد قدره إذا كانت تلك الأخبار عنهم متماثلة، كقولنا: زيد في الدار، لأن القادر بقدر لا يقدر من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا على ذات واحدة.

ومعلوم أنه ما من شخص مسمى باسم زيد إلا ويمكننا أن نخبر عنه. فلما بطل أن نقدر على ما لا نهاية له علمنا أن الصيغة الواحدة يمكن أن نجعلها خبراً عن غير واحد من الزيدين، وإن قدرناهم بلا نهاية، بأن نقرن إليها إرادة الإخبار عن كل واحد منهم. وليس يلزمنا / على قولنا في الإرادات، لأن الإرادة المتعلقة بهذه الصيغة مخالفة للإرادة المتعلقة بالصيغة الأخرى وبالقدرة الواحدة، نحو أن نقدر على ما لا نهاية له من المختلفات.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن نقدر بقدر مخصوصة على ما لا نهاية له من الصيغ المتماثلة على البديل دون الجمع، فلذلك يصح منه أن يخبر بقدر محصورة عن أشخاص لا نهاية لهم على البديل إن عنيتم به الخبر عن كل واحد من الزيدين بصيغة واحدة. وإن عنيتم به أنه يمكننا أن نخبر بصيغة من اللفظ واحدة عن ألف من الزيدين نحو أن نقول: الزيدون في الدار، وقلتم: لو كان هذا خبراً عن كل واحد منهم، وما يختص أحدهم لا يكون خبراً عن غيره على قول المخالف، فيلزم من قولهم أن تكون هذه صيغة متماثلة، ومتى كانت كذلك لزم ما ألزمناه، وهو أن لا يمكن للضعيف أن يخبر عن عدد إلا بقدر قدره، قيل لكم: إنه يمكن المخالف أن يقول: إن الخبر عن جملة من الناس يكون صيغة واحدة منبئة عن جملتهم، لا عن كل واحد منهم، فيكون اللفظ المجموع ٢٠٣ ظ موضوعاً / للجملة ومختصاً بها لعينها، كما أن اللفظ المفرد لعينه لا يصلح لغيره، فلذلك يصح من الضعيف أن يخبر عن أشخاص كثيرة بقدر يسيرة، إذ الصيغة المنبئة عنهم واحدة. ولا يجوز أن تكون الصيغة خبراً أو أمراً لما يرجع إلى الخبر أو الخبر عنه، أو لما يرجع إلى المأمور أو المأمور به، لأنه ما من صفة من صفات ذلك بقدر ثبوتها في حال وجود الصيغة إلا ويجوز مع ذلك أن تكون غير خبر وغير أمر وتكون تهديداً، ويجوز أن تكون خبراً عن واحد دون غيره.

فلا بد من أن تكون خبراً وأمرًا لما يرجع إلى الخبر والأمر، ولا يجوز أن تكون خبراً وأمرًا لقدرته، ولا لعلمه، أيّ علم كان، ولا نظره، لأن كل ذلك يحصل والصيغة ليست^١ بخبر ولا أمر، بل هي تهديد. فأما كونه كارهاً للإخبار، أو كارهاً للفعل، فلا مدخل له في ذلك، لأن كراهة الإخبار تمنع من الإخبار، وكراهة الفعل تمنع من البعث^٢ عليه إلا أن يُقصد به التهديد. فلم يبق إلا أنه يكون مخبراً وأمرًا لكونه فاعلاً لصيغة الخبر والأمر، ولكونه مريدًا.

فإن قيل: إذا كان الخبر والأمر على هذا الوجه هو الصيغة مع الإرادة، فكيف يصح منكم أن تعلموا الله مخبراً وأمرًا من دون إرادة؟ ومتى علمتموه كذلك فقد علمتم أنه مريد. فكيف يصح منكم / الاستدلال بأمره وخبره على ٢٠٤ وإرادته؟ وهل هذا إلا استدلال بالشيء على ما دخل ضمن العلم به، وهو كالاستدلال بالشيء على نفسه؟ قيل له: إنا لا نستدل بكونه تعالى أمرًا ومخبراً على كونه مريدًا، فيلزم ما قاله السائل، وإنما نستدل على ذلك بكونه تعالى متكلمًا بصيغة^٣ الخبر والأمر مع نفي الدلالة على أنه استعمله في غير ما وُضع له في الأصل، فنقول: فلا بد من أن يكون مستعملًا فيما وُضع له في الأصل، ولن يتم ذلك إلا مع إرادته للإخبار أو الفعل المأمور به على ما بينا ذلك.

وأجاب شيخنا أبو الحسين رحمه الله عن السؤال، فقال: إن العلم بالخبر على التفصيل هو العلم بالصيغة والإرادة. فأما العلم^٤ به على الجملة فهو علم بالصيغة متميزة من غيرها من أقسام الكلام، وما ليس من أقسام الكلام متميزاً^٥ جملًا لا يعلم ما هو. فإذا علمنا أن كلام الله تعالى متى لم يكن خبراً ولا أمرًا دخل في كونه عبثاً علمنا تميزه بأمر، وإن لم نعلم أن ذلك الأمر هو الإرادة. فإذا بطل أن يكون سوى الإرادة علمنا أنه خبر وأمر على التفصيل وأنه تميز

١. ليست: ليس ٢. البعث: البعث ٣. بصيغة: بصفة

٤. العلم: للعلم ٥. متميزاً: تميزاً

٢٠٤ ظ بالإرادة، فقد بان أنه يصح أن يُعلم الله تعالى مخبراً على الجملة / قبل العلم بالإرادة. وأما كونه تعالى كارهاً فالاستدلال عليه بصيغة النهي كالاستدلال بصيغة الأمر على كونه مريداً.

ولفائل أن يقول: إنكم أخطأتم بقسم لم تبطلوه لأجله يصح أن تكون الصيغة خبراً أو أمراً، وهو أن تكون خبراً لداعي فاعلها إلى إخبار غيره أو لداعيه إلى الفعل المأمور به. فإن قيل: فما معنى قولكم: إنها كانت خبراً لداعيه إلى الإخبار بها، قيل له: معنى ذلك هو أن يعلم فاعل الصيغة كون زيد في الدار ويعلم وجوب إعلام عمرو بكونه فيها أو حسنه، فيفعل الصيغة لعلمه بحسنها ووجوب إعلام عمرو بها. وأما في صيغة الأمر فبان يعلم وجوب الفعل على زيد فيدعوه علمه بوجوب ذلك إلى بعثه عليه بقوله: افعَلْ كذا.

فإن قيل: إنه قد يتساوى داعيه إلى فعل الصيغة التي هي خبر عن زيد بن عبد الله وإلى الصيغة التي هي خبر عن زيد بن خالد، فكيف تكون خبراً عن أحدهما دون الآخر؟ وقد يعلم وجوب الفعل أيضاً إما على زيد بن عبد الله وإما على زيد بن خالد، فكيف يكون مخاطباً بقوله: افعَلْ، أحدهما دون الآخر؟ قيل له: إنه متى تساوت دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجوز أن يخبر عن أحدهما دون الآخر، ولا / أن يخاطب أحدهما دون الآخر، بل يخبر عنهما ويأمرهما. فإن كان له صارف عن الخبر عن مجموعهما أو أمرهما بالفعل لم يجوز أن يخبر عن أحدهما، ولا أن يأمر أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى الخبر عن أحدهما أو أمره أحدهما بالفعل، كما أن عندكم إذا تساوت دواعيه إلى ما ذكرتم لم يجوز أن يريد الإخبار عن أحدهما دون الآخر، أو يخاطب أحدهما دون الآخر، إلا بأن يترجح داعيه إلى ما ذكرنا.

فإن قيل: فمتى كانت الصورة ما ذكرنا، فكيف يتخصص الخبر بأحدهما دون الآخر والمخاطب بالأمر بأحدهما دون الآخر؟ قيل له: هذا أيضاً يلزمك في الإرادة. ثم يقال لهم: إن أردتم بتخصص الخبر بأحدهما دون الآخر عند

المخاطب فإنه يتخصص بترجح داعيه إلى ما ذكرنا. وإن أردتم عند المخاطب، قيل لكم: إن لم يعلم المخاطب داعي المخاطب فلا بد من أن يقرن المخاطب بخطابه ما يدل السامع على ذلك حتى يحسن خطابه.

وأما إيراد هذه الدلالة على الوجه الثاني فهو أن يقال: إن صيغة الخبر والأمر يجوز أن تقع ولا تكون خبراً ولا أمراً، فلا بد من وجه / عليه لأجله ٢٠٥ ظ تكون خبراً وأمراً. ثم إذا لم يثبت لها ذلك الوجه إلا بالإرادة وجب إثباتها. وإنما قلنا: إنها لا تقع خبراً ولا أمراً إلا بالإرادة، لأنه لا يخلو إما أن تكون خبراً لجنسها أو وجودها. ثم نذكر الأقسام التي ذكرناها، وتبطل بما أبطلناها، ثم يقال: فلا بد من إرادة. وقد بينا في باب حدوث الأجسام أنه ليس للخبر هذا الوجه وهذا الحكم الذي يدعونه. ولو ثبت هذا الوجه أمكن تعليقه بالداعي، فلا مقتضي لهذه الإرادة التي يثبتونها.

طريقة أخرى لهم، قالوا: إنه تعالى خلق في الإنسان العقل والشهوة للقيح ونفور النفس عن الواجب، ولم يُلجئه ولم يُعنه. فلو لم يرد بذلك تعريضه للثواب بتكليفه المشاق لكان إما ظالماً أو عابثاً، تعالى الله عن ذلك. وكذلك فقد يفعل الآلام في الصبيان والبهائم، فلو لم يرد به المصلحة والتعريض للعوض لكان عابثاً أو ظالماً. وسيفعل الآلام بالكفار في الآخرة، فلو لم يرد به معاقبتهم لكان ظالماً. وهذه الطريقة يمكن ذكرها في كل فعل يوجد، فيكون حسناً إذا كان لفاعله فيه غرض، ويقبح إذا لم يكن له غرض مخصوص.

فيقال لهم: إن هذه الأفعال إنما تحسن لغرض الفاعل، وهو داعيه إلى / فعلها، فإما خلق شهوة القبيح في العاقل إلى غير ذلك من شروط التكليف ٢٠٦ و ليكلفه ويعرضه بذلك للثواب. ومعنى ذلك هو أن علمه تعالى بكون الثواب المستحق إحساناً إلى العاقل دعاه إلى تحصيل شروط التكليف له التي عندها

يُحصل مكلفاً، وعند تحمل مشاق التكليف يكون مستحقاً للثواب الذي فيه فلاحه. وكذلك علمه بأن كون آلام الصبيان أصلح للمكلفين وأنفع للصبيان دعاه إلى فعلها، وعلمه باستحقاق الكفار للآلام والاستخفاف بهم دعاه إلى فعلها. ولا بد من هذه الدواعي عندنا وعندهم في جميع هذه الأفعال. فإذا صح أن تحسن لما ذكرناه فلا مقتضي لهذه الإرادة التي يذكرونها.

فإن قالوا: قولكم: إنه أكمل شروط التكليف ليكلفه، يفيد إرادة التكليف، كما يقال: دخلت الدار لأسلم على زيد، معناه: قصدت بدخولي السلام عليه، قيل لهم: لا نسلم أنه يقتضي الإرادة التي تثبتونها، وإنما يقتضي الإرادة التي هي الداعي الذي ذكرناه. وكذلك هذا في دخول الدار للسلام على زيد، لأن معنى ذلك هو أن علمه بحسن السلام على زيد أو وجوبه عليه أو لما فيه ٢٠٦ ظ من السرور / دعاه^٢ إلى الدخول عليه في داره. فهذه اللام هي لام الغرض، والغرض هو داعي الفاعل إلى الفعل، وهو الإرادة، ولا مقتضي لأزيد من ذلك.

وقد استدلوا لإثبات كونه تعالى مريداً بدلالة مبنية على تسليم الإرادة أمراً زائداً، فقالوا: إن العالم منا بما يفعله لا يفعله إلا لداعٍ يخصه، ولا يفعله لداعٍ يخصه إلا وهو مريد له، إذا لم يكن ممنوعاً من إرادته. ألا ترى أنه لا يكتب كتاباً ولا يبني داراً ولا يصنع غيرهما من الصنائع إلا وهو مريد لذلك؟ وإنما لا يجب أن يريد من أفعاله ما ليس له إليه داعٍ يخصه، نحو الإرادة بنفسها، فإنه لا يريد الإرادة، وإن كانت فعلاً له، لأنه يفعلها تبعاً لداعيه إلى الفعل، ولا يفعلها لداعٍ يخصها حتى أنه لو دعاه إلى فعلها داعٍ يخصها وجب أن يريد بها. وكذا هذا في الكراهة، فإنه لا يجب أن يريد بها لأنها تُفعل تبعاً للغير كالإرادة. قالوا: ولا علة لوجوب ما ذكرنا إلا أنه عالم بما فعله لداعٍ يخصه وليس بممنوع من إرادته. وهذه العلة حاصلة فيه تعالى، فيجب أن يريد أفعاله ما خلا إرادته وكراهته.

والجواب: إن عنيتم بقولكم: إن العالم منا بما يفعله لا يفعله إلا وهو مريد لفعله، أنه / لا يفعله إلا لداعٍ، وذلك الداعي له إلى الفعل هو إرادته له ٢٠٧ وفسلّم، إلا أنه لا يدل على أن الإرادة أمر زائد على الداعي في الشاهد والغائب. وإن عنيتم به أنه لا يفعله لداعٍ يخصه إلا ويفعل فعلاً، وهو إرادة إحداثه، فغير مسلم. فإن ادعوا أنهم يجدون من أنفسهم عند إحداث أفعالهم أمراً زائداً على الداعي كان الجواب ما تقدم.

فأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه يسلم الإرادة معنى زائداً على الداعي في الشاهد، فقال في الجواب عن دليلهم هذا: لا نسلم أن العلة في وجوب كونه مريداً لما يفعله لداعٍ يخصه في الشاهد هي ما ذكرتم، بل العلة في ذلك هو أن في فعله لإرادة ما يفعله لداعٍ مسرة له. قال: ولهذا قال شيخنا رحمهم الله: إن العزم لا يجوز على الله تعالى. قالوا: لأنه لا فائدة في فعله للعزم، فكان عبثاً، ويتعالى الله عن العبث. قالوا: وإنما قلنا: إنه لا فائدة فيه، لأن أحدنا إنما يعزم على أفعاله إما لتوطين النفس على إيجادها، أو لتعجيل المسرة، أو للحفاظ، وكل ذلك يستحيل على الله تعالى. قال: فلما قالوا: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، فقد قالوا: إنه مسرة / لأن الشيء لا يجوز أن ٢٠٧ ظ يكون في تعجله تعجل المسرة إلا وفي نفسه مسرة. قال: والمسرة إنما تجوز على الأجسام، فكانت العلة التي لها يجب أن يريد ما يدعو إليه داعٍ هو كونه جسماً يسر بفعله.

ولقائل أن يقول: إن شيخنا رحمهم الله ما عنوا بقولهم: إن في العزم على الفعل تعجل المسرة، هو أن العزم مسرة في نفسه، وإنما عنوا به أنه إذا عزم على الفعل فإنه يسر عند ذلك، لأن المسرة عندهم هو اعتقاد وصول منفعة إليه أو أنها ستصل إليه، وأكثر أفعالنا نفعلها لما لنا فيها من المنفعة أو دفع المضرة.

فإذا عزم على الفعل الذي هو منفعةٌ تعجل السرور، لأنه اعتقد أنه سيصل إليه منفعةٌ بإيجاد ذلك الفعل.

وما استدلَّ به في المسألة، وأكثر من يستدل به هو غير أصحابنا من الحشوية، هو أن أفعاله تعالى بعضها متقدم على البعض وبعضها متأخر، وما هو متأخر قد يكون من جنس ما هو متقدم، فالمتأخر كان يجوز أن يكون متقدماً والمتقدم متأخراً، فلا بد من أمر يقتضي تقدم البعض وتأخره. ولا يجوز أن يكون ذلك كونه قادراً، لأن كونه قادراً مع التقدم والتأخر على سواء. ولا يجوز أن يكون المقتضي هو كونه / علماً، لأنه تعالى إنما علم أنه يقدم البعض ويؤخر البعض لا أنه^٢ في نفسه مما يجب تقدمه أو تأخره، فالعلم بذلك تابع، لا أنه يتقدم أو يتأخر للعلم، فصح أن المقتضي لذلك هو إرادته لتقديم البعض وتأخير البعض.

والجواب، إن استدل بذلك شيوختنا، هو أنكم أوجبتم لأجل تقدم بعض الأفعال وتأخر البعض أن يريد تقديم البعض وتأخير البعض، والإرادة عندكم لتقديم المتقدم متقدمة على إرادة تأخير المتأخر، فلزم عندكم في الإرادة ما ألزمت في غيرها من الأفعال. فإن علتم تقدم الإرادة بإرادة أخرى أدى إلى ما لا يتناهى. وإن علتم تقدمها بالداعي لزمكم أن يكون هو المؤثر في التقدم والتأخر، وذلك يغني عن الإرادة التي تثبتونها. فإن قالوا: إن الداعي إلى التقديم^٣ والتأخير قد يتساوى، فلا بد من أمر زائد عليه، قيل لهم: إذا استوى الداعي إلى ذلك فقد استوى إلى إرادة التقديم والتأخير، فلم تقدمت إرادة التقديم؟ فإن قالوا: إذا استوى الداعي إلى ذلك جاز أن تُقدّم إرادة تقديم البعض على البعض لا لأمر، قلنا لهم: فقولوا بمثله في تقديم بعض الأفعال على بعض، ولا حاجة لكم إلى هذه الإرادة. /

فأما إذا استدل بهذه الإرادة المجبرة فإنه يقال لهم: لم زعمتم أنه لا مقتضي ٢٥٨ ظ
 للتقديم والتأخير إلا الإرادة؟ فإن قالوا: إنه لا صفة للباريء تعالى بعد كونه عالماً
 وقادراً يجوز أن تقتضي ذلك إلا كونه مريداً، قيل لهم: أليس عندكم أنه تعالى
 يقول لما يوجد: كن، فما أنكرتم أن يكون المقتضي للتقديم والتأخير هو قوله:
 كن؟ فإن قالوا: إنه لا مقتضي للتقديم والتأخير في الشاهد إلا الإرادة، فكذلك
 يجب مثله في الغائب، قيل لهم: إن العبد ليس بموجد للأفعال عندكم، فكيف
 يكون المقتضي للتقديم والتأخير إرادته؟ ولو سلمتم ذلك، قيل لكم: ما أنكرتم
 أن يكون داعيه هو المقتضي للتقدم والتأخر؟ وقيل لكم: إن إرادة التقديم
 عندكم إما صفة ذاتية له أو معنى قديم، وما كان كذلك فلا اختصاص له
 بوقت دون وقت، فكيف يصح أن يكون مخصصاً لأفعاله تعالى ببعض الأوقات
 دون بعض؟ فإن قالوا: إن إرادته تعالى القديمة إنما تتعلق بما علم تعالى أنه يكون
 مصلحة وحكمة في وقت دون غيره من الأوقات، فجاز أن تكون مخصصة، قيل
 لهم: إذا كانت إرادته تعالى تتعلق بالأفعال تبعاً لداعيه فما أنكرتم أن يكون /
 المؤثر في ذلك هو الداعي، ويستغنى عن أمر زائد؟

٢٥٩ و

واحتج أصحابنا النافون لهذه الإرادة فقالوا: إن كونه تعالى مريداً يؤدي إلى
 أقسام كلها فاسدة. وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى يستحيل أن يكون مريداً لذاته أو
 بإرادة قديمة على ما سنيينه، فلم يجوز إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة. ولا يجوز
 أن تحدث إرادته في ذاته ولا في الحلي منا ولا في جهاد لما سنيينه. ووجود عرض
 لا في محل محال، فما أدى إليه يكون محالاً. وسنين ما يجب به شيوخننا
 البصريون عن ذلك في باب القول في الإرادة، إن شاء الله تعالى. واحتجوا
 أيضاً بأنه لو صار مريداً بعد أن لم يكن مريداً لكان قد تغير. وقد ذكرنا
 جوابهم عن ذلك في باب كونه سامعاً مبصراً. واحتجوا فقالوا: إن الإرادة هي
 ميل القلب، وذلك على الله تعالى مستحيل. وأجابوا فقالوا: إن قولنا: ميل
 القلب، هو عبارة، فإن عونا به الإرادة فقد ألزمونا مذهبتنا، إلا أنا لا نطلق

هذه العبارة فيه تعالى لأنه تعالى يستحيل عليه القلب، ولأنه يُطلق ويراد به الشهوة، وليس لنا أن نطلق فيه تعالى ما يوهم أنه مشتهٍ. وإن عُنوا بميل ٢٠٩ ظ القلب الشهوة وقالوا: الإرادة / ليست بجنس مفارق للشهوة، لم يصح، فإن الصائم يشتهي الطعام ولا يريد تناوله، بل يكرهه، فسقط ما قالوه. وأقوى ما يُحتج به لنفي هذه الإرادة أن يقال: إنه لا مقتضي لها ولا دليل عليها، فيجب نفيها. وإنما يظهر أنه لا دليل عليها بما ذكرنا من الأجوبة عما استدلوا به لإثباتها. واحتج الشيخ أبو الحسين رحمه الله لنفي هذه الإرادة عنه تعالى في كتاب النصف، فقال: إن إرادته تعالى إما أن تتبع داعيه أو لا تتبع داعيه. والثاني يقتضي أن يكون تعالى مريدًا لذاته أو بإرادة قديمة أو لا يُعَلل بوجه من الوجوه، وذلك مما سنبطله إن شاء الله تعالى. وإن كانت تابعة لداعيه فلما أن يفعلها لداعٍ أو لا لداع. فإن فعلها لا لداعٍ كانت عبثًا، وإن فعلها لداعٍ لم يخل إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو إلى الفعل. ولا يجوز أن يفعلها لداعٍ يرجع إلى الفعل بأن يفعلها لأنها مؤثرة في الفعل، لأنها لو أثرت فيه لأثرت إما في وجوده أو وقوعه على وجه. والأول باطل لأنها إما أن تؤثر فيه بأن يحصل بها الفعل أو تدعو إلى الفعل وتبعث عليه، والأول يكتفي فيه كونه قادرًا، والثاني يكتفي فيه كونه قادرًا. يبين ذلك أنا لو قدرنا كونه قادرًا مع الداعي لوقع الفعل، وُجدت / الإرادة أو لم توجد. وأما إن قالوا: إنها تؤثر في وقوعه على وجه فقد بينا فيما تقدم أنه ليس للفعل وجه يقع عليه بالإرادة، وإنما المرجع بوجوه الأفعال إلى وقوعها مع الدواعي.

وليس يُعقل غرض في فعل الإرادة يرجع إلى المفعول له إلا أن يقال: إنه يُسرّ بفعلها. وليس ذلك مما يقول به شيوخنا، لأنهم يقولون: إنه يريد خلق المنافع لِيُستفَع بها ولا يريد الانتفاع، ويعنون بذلك أنه خلقها لداعي الانتفاع.

ولو أراد إحداثها لا لينتفع بها لم تحصل المسرة، فبان أن الأصل في المسرة هو الداعي. ولأن هذا الغرض يكني فيه أن يعلم المنتفع أنه تعالى فعل المنافع وغرضه نفعه بها، وإن لم يكن هناك إرادة.

وأما الغرض الراجع إلى الفاعل فهو أن يقال: إن في فعل هذه الإرادة مسرة لأنه يتعوض بها من تعجل الفعل، والإنسان يجد ذلك من نفسه. وهذا فيه تعالى مستحيل. ولهذا لا يريد الإنسان في حال الفعل لأنه لا يجوز الاعتياض من الموجود. وأيضاً، فالإرادة كالطلب للفعل، ولا يجوز طلب ما هو موجود. وعلى هذه الطريقة تظهر العلة التي لأجلها لا يريد الإنسان / إرادته. إن قيل: ٢١٠ ظ لو وقعت الإرادة لهذا الداعي لجاز أن لا يفعلها الإنسان بأن تصرفه عن فعلها التجربة، قيل له: يلزمكم مثله، لأنكم تقولون: إنها تقع لداعي الفعل، وهذه سبيل كل فاعلين يقعان لداع واحد ولا يفتقر أحدهما إلى الآخر. على أنه لا يمتنع أن يفعل الإنسان لداع من غير أن يكون مريداً، لكن ذلك لا يكاد ينفصل عن كونه غير كارِه لما يفعل، وما يخفى وجدانه يجب أن يقال به إذا لزم على الأصل الصحيح.

فإن قيل: إن الشيوخ يقولون: إنه يفعل هذه الإرادة لداعيه إلى الفعل، فلا يصح أن يقال لهم: إنه قد فعلها لا لداعٍ فكانت عبثاً، لأنها إذا فعلت تبعاً لداعيه إلى الفعل فقد فعلت لداعٍ، غير أنها لم تفعل لداعٍ يخصها، فجرت مجرى السبب مع المسبب إذا فعل السبب لغرض يخص المسبب، فكما لا يقال: إن فعل السبب عبث، فكذلك في الإرادة، قيل له: إن الإرادة إذا كانت فعلاً منفصلاً عن المراد لم يجوز أن تُفعل^٢ إلا لداع. والداعي إما أن يرجع إلى الفاعل أو إلى المفعول له أو يخصها بأن تكون مؤثرة في الفعل، وهي الدواعي التي أبطلها الشيخ / أبو الحسين رحمه الله فيما ذكر من القسمة. وأما ٢١١ و الداعي إلى الفعل فلن يجوز أن يدعو إلى فعلها إلا إذا كانت مما لا بد للفعل

منها، إما بأن تكون مؤثرة فيه بأن تؤثر في وجوده أو وجوده على وجه، أو تكون باعثة عليه. فإذا لم يكن للفعل بها تعلق بوجه لم يجز أن يدعو الداعي إلى الفعل إليها، فيتين أنها فعلت لا لداع فكأت عبثاً. وكذلك نقول في السبب والمسبب: إنه لا بد لفاعل السبب من غرض فيه حتى يفعله، وذلك الغرض إما أن يخصه أو يكون للمسبب به تعلق بأن لا يوجد من دونه. ولهذا يقول الشيوخ: إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل السبب إلا لغرض يخصه، لأنه تعالى قادر على إيجاد المسبب من دون السبب، فلو فعله لغرض يخص المسبب لكان فعله عبثاً، ويتعالى الله عن ذلك. فلا بد له تعالى من غرض يخص السبب غير غرضه في المسبب حتى يحسن منه تعالى فعله. فكذلك يجب مثله في الإرادة.

باب في كونه تعالى موجوداً

اعلم أن الدلالة على كونه تعالى موجوداً تختلف بحسب اختلاف الناس في وجود ٢١١ ظ الشيء، هل هو ذاته أم هو صفة زائدة على ذاته؟ / فينبغي أن نقدم القول في ذلك، ثم نذكر الدلالة على كونه تعالى موجوداً على حسب المذهب في ذلك. فنقول: اختلف شيوخنا رحمهم الله في ذلك، فقال أصحاب أبي هاشم: إن وجود شيء أمر زائد على ذاته، وذلك كالجوهر والسواد. قالوا: إن وجوده هو أمر زائد على كونه حجباً متحيزاً وكونه هيئةً مخصوصةً. وحكى قاضي القضاة رحمه الله في كتاب شرح المحيط عن أبي إسحاق النصبی من شيوخنا أنه يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وهذا هو الذي نصره شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح، واستدل لذلك، فقال: لو كان وجود الجوهر صفة زائدة على كونه متحيزاً لصح أن نعلمه متحيزاً من دون أن نعلمه موجوداً، أو نعلمه على صفة الوجود من دون أن نعلمه متحيزاً، إذ لا تعلق بينهما يمنع من ذلك. فلما لم يُعلم موجوداً إلا وقد عُلم متحيزاً، ولا يعلم متحيزاً إلا وقد علم موجوداً، علمنا

أن وجوده وتحيزه أمر واحد. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينها تعلق يمنع من انفصال أحدهما عن الآخر، لأنه لو كان بينهما تعلق لكان أحدهما متعلقاً بالآخر بأن يكون أحدهما أصلاً للآخر، إذ لا يجوز أن يكون كل واحد منهما أصلاً للآخر لما / في ذلك من حاجة الشيء إلى نفسه. وأيهما أُشير إليه وجعل أصلاً للآخر صح وجود العلم بالأصل من دون فرعه، لأن هذا هو حكم الأصل، وإن لم يصح حصول العلم بالفرع من دون الأصل. فإن جعلوا الوجود أصلاً للتحيز صح أن يُعلم موجوداً، وإن لم يُعلم متحيزاً. وإن جعلوا التحيز أصلاً للوجود صح أن يُعلم متحيزاً من دون أن يُعلم موجوداً. ولما استحال ذلك علمنا أن المعلوم هو أمر واحد.

فإن قالوا: إنا نفصل بين العلم بالحجم وبين العلم بوجوده. ألا ترى أنه لو أخبرنا نبي بأن الله تعالى خلق شيئاً لعلمناه موجوداً، وإن لم نعلمه حجماً؟ ثم إذا أخبرنا أن ذلك الشيء حجم أو رأيناه فإنا نعلمه حجماً. وكذلك نفصل بين هذين العلمين في ذاتين كالجواهر والسواد، فإنا نعلم السواد موجوداً، وإن لم نعلمه متحيزاً، وإن لم نفصل بينهما من ذات واحدة إلا في بعض الأحوال على ما بيناه في خبر النبي بوجود الشيء من دون الخبر بصفة ذاته. وإذا صح ذلك علمنا أنه متى علمنا الجوهر موجوداً فقد علمناه موجوداً وعلمناه متحيزاً، قيل لهم: إن وجود الشيء عندنا هو ذاته، وليس يمتنع أن تكون ذات الشيء معلومة لنا على / سبيل الجملة، ثم نعلمها بعد ذلك على التفصيل. فتنى أخبرنا ٢١٢ ظ الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً علمنا بذلك ذاتاً من الذوات ولا نعلمها على التفصيل، ثم إذا أخبرنا بها على التفصيل علمناها على التفصيل. وليس يجب لذلك أن نعلم في الأول صفةً لشيء هو وجودها من دون أن نعلم ذاتاً من الذوات، فيلزم ما قلتم، بل في الأول علمنا ذاتاً من الذوات، وفي الثاني علمنا ذاتاً على التفصيل.

ويقال لهم: أليس من قولكم: إنه إذا أخبركم الصادق بأن الله خلق شيئاً

فإنكم تعلمون ذات ذلك الشيء وصفة ذاته على الجملة، كما أنكم تعلمون وجوده؟ فلا بد من: بلى. فيقال لهم: أفيلزمكم لقولكم هذا أنكم إذا علمتم في الأول ذات ذلك الشيء وصفة ذاته، ثم علمتموها بعد ذلك على التفصيل، أنكم تعلمون صفةً أزيد من صفة ذاته وصفة وجوده لانفصال أحد العلمين من الآخر؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذلك لا يلزمنا نحن لأجل انفصال أحد العلمين من الآخر أن نعلم أزيد من ذات الشيء، وهو وجوده عندنا، سواء علم على الجملة أو على التفصيل.

وَأما قولهم: إنا نعلم صفة الوجود منفصلة عن ذات الشيء في شيئين كما في / ٢١٣ و الجوهر والسواد، قيل لهم: وَمَنْ سَلَّمَ لَكُمْ أَنْ وجود السواد هو صفة زائدة على ذاته حتى تقولوا: إنا نعلم وجوده ولا نعلمه متحيزاً، فيدلنا ذلك على أن الوجود صفة زائدة على ذاته؟ بلى وجوده هو ذاته، كما أن وجود الجوهر هو ذاته. فإذا علمتم وجود السواد فقد علمتم ذاته، وذاته ليست بحجم، فلذلك لا تعلمونها حجماً. فإن قالوا: إنا قد علمنا أن وجود الجوهر صفة زائدة على كونه حجماً، وعلمنا أن العلم بأحدها لا يفصل من العلم بالآخر، وإن لم نعلم بينهما تعلقاً، قيل لهم: وَمَنْ سَلَّمَ لَكُمْ إِنْهُمَا عِلْمَانِ حَتَّى تَقُولُوا: إِنَّهُ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ؟ وَلَوْ جَازَ مَا قُلْتُمْ لَصَحَّ أَيْضاً أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْمَدْرَكَ هُوَ لَوْنُ الْجَوْهَرِ دُونَ الْجَوْهَرِ نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا تَعْلَمُونَهُ عِنْدَ إِدْرَاكِ لَوْنِهِ مِنْ دُونِ أَنْ تَعْلَمُوا الْعِلَّةَ فِي اسْتِحَالَةِ انْفِكَائِ الْعِلْمِ بِأَحَدِهِمَا عَنِ الْعِلْمِ بِالْآخَرِ.

وأيضاً، فما لا طريق إلى العلم به ولا يُعلم بنفسه لا يصح إثباته، لأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وصفة الوجود مما لا تُعلم بنفسها، ولا طريق إلى إثباتها، فوجب نفيها. وهذه الدلالة إنما تظهر إذا أجبنا عما يحتجون به لإثباتها.

فصل في ذكر / ما يحتج به من يثبت الوجود صفةً زائدةً على ٢١٣ ظ ذات الشيء

واحتجوا في ذلك بأشياء، منها أنا نعقل بين الأشياء المختلفة في الجنس اشتراكاً في أمر من الأمور، نحو الجوهر والسواد نعقل بينهما اشتراكاً في أمر بعد علمنا باختلافهما. وما اختلفا فيه يجب أن يكون هو غير ما اتفقا فيه، فلا بد من أمر زائد على صفة الجنس، وهو الذي نعينه بصفة الوجود. الجواب: وكذلك يعقل المرء اشتراكاً بين صفة السواد وبين صفة التحيز في الحصول. أفيدل ذلك على أن حصول الصفة أمر زائد على الصفة نفسها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فكذا هذا في الذوات. ويقال لهم: ونحن إذا فرضنا الجوهر حجماً من دون هذه الصفة التي تدعونها، وفرضنا السواد هيئةً مخصوصة، فإننا نعقل بينهما هذا الاشتراك أيضاً. فينبغي أن يرجع هذا الاشتراك إلى أن كل واحد منها حقيقة غير منتفية. ويقال لهم: ألسن تقولون: إن الذوات المختلفة مشتركة في كونها ذواتاً؟ فما أنكرتم أن يكون ما تجدونه من الاشتراك بينها راجعاً إلى كونها ذواتاً، لا إلى الوجود؟

ومنها، وهو أن حلول / السواد في محل البياض شرط في منافاته للبياض. ٢١٤ و
فلو كان حلوله هو ذاته، لا كيفية في صفة له، وهو صفة الوجود، لصار الشيء شرطاً في نفسه، وهذا محال. والجواب: أتجعلون الحلول مجرد الوجود أو تجعلونه أمراً زائداً على صفة الوجود؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فيجب أن يتنافى السواد البياض، وإن لم يحل في محله، لأن الشرط على هذا القول هو مجرد الوجود، وذلك حاصل له، وإن وُجد في غير محله. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فإذا أثبتتم الحلول أمراً زائداً على الوجود فما أنكرتم أن يتنافى السواد البياض

بشرط هذه الكيفية، سواء كانت هذه الكيفية راجعة إلى ذات السواد أو إلى وجوده؟ وإن قالوا: إنه لا معنى لقولكم: إن ذات السواد في المحل، إلا أن يجعلوا ذلك كيفةً في وجوده، قيل لهم: إذا جاز لكم أن تضيفوا وجوده إلى المحل وتقولوا: إن ذلك معقول، جاز لنا مثله في السواد. ولهذا نقول: إن الجوهر في الجهة، ونعقل ذلك، وإن لم يرجع ذلك إلا إلى ذاته.

ومنها، وهو أن التحيز واجب^١ عما عليه الجوهر في ذاته بشرط الوجود. / ٢١٤ ظ والشرط غير المشروط، فالوجود إذاً هو غير صفة الذات. فكذا هذا في جميع الدوات. وهذا الاستدلال مبني على قولهم: إن المعدوم ذات في حال عدمه، وإن له صفة ذاتية تقتضي صفةً أخرى عند الوجود. وكل ذلك غير مسلم عند من يقول: إن وجود الشيء هو ذاته. وستكلم على استدلالهم لذلك إن شاء الله تعالى في موضعه.

ومنها أن التحيز وسائر صفات الجنس ليست^٢ بالفاعل، والوجود بالفاعل، فأحدهما غير الآخر. واستدلوا على أن صفة الجنس ليست^٢ بالفاعل بأشياء، منها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف. فلو كانت صفات الأجناس بالفاعل لصح منا أن نجعل الذات الواحدة حركة اعتماداً تأليفاً لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، وللزم إذا انتفت الحركة أن يبطل تأليف المحل واعتماده. الجواب: هذا بناء منكم على أن الوجود صفة زائدة على صفة الجنس، وذلك غير مسلم عندنا، بل وجود الشيء هو ذاته. فلم يلزمنا أن يجعل الفاعل الذات حركة تأليفاً، لأنه يستحيل أن تكون الذات الواحدة ذاتين وهي واحدة. وأيضاً، فلو سلمنا جعل الفاعل الذات الواحدة حركة اعتماداً تأليفاً قلنا: / إنه إذا انتفت الحركة لم ينتف تأليف المحل واعتماده. فإن قلتم: إن وجود تلك الحركة وجود

٢١٥ و

واحد حتى أنتفت، فقد بطل وجودها، فلو بقيت تأليفاً لبقى وجودها، وفي ذلك كونها موجودةً معدومةً في حالة واحدة، قيل لكم: ومتى ثبت لكم أن الحركة صفة وجود سوى كونها حركة واعتماداً؟

ومنها أنا نقدر على الحركة والاعتماد والتأليف وأجناس كثيرة. فلو تعلقت قدرتُنا بصفة الجنس لكانت قد تعدت الجنس الواحد، فكان ينبغي أن لا ينحصر تعلقها، وأن يصح منا إيجاد الأجسام والألوان. والجواب: ولم قلت: إنه يجب ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه لو وجب شياعها لوجب أن تشيع في كل ما يصح أن يتعلق به القدرة؟ وعلى أن هذا إلزام لكم، لأنكم تقولون: إن الوجود في الذوات صفة واحدة، فلو تعلقت القدرة بإيجاد الحركة لزمكم أن يصح تعلقها بإيجاد السواد، لأن أحدهما في معنى الآخر. فإن قلت: إن القدرة عندنا لا تتعلق بوجود الشيء، وإنما تتعلق بالذات على أن نجعلها على صفة الوجود، قيل لكم: فقد تعدت القدرة الجنس الواحد على قولكم، فلزمكم ما ألزمتونا.

ومنها أن تحيز / الجوهر لو كان بالفاعل، وكذلك صفة السواد، لصح من ٢١٥ ظ
الفاعل أن يجمعها لذات واحدة، لأنه لا تنافي بين هذه الصفات، فيجعل الذات الواحدة متحيزةً سواداً. ولو كان كذلك لزم إذا طرأ على ذلك السواد البياض الذي ليس بفناء أن يتني من وجه دون وجه، فيكون موجوداً معدوماً في حالة واحدة، وهذا محال، فما أدى إليه يجب أن يكون محالاً. الجواب: إنكم بنيتم هذا الاستدلال على أن الجوهر ذات وصفة تحيز وأن السواد ذات وصفة، وهي كونه سواداً، وذلك غير مسلم عندنا. والجوهر عندنا هو الحجم وهو أمر واحد، والسواد أمر واحد، فلم يلزمنا أن يجوز أن يجعل الفاعل الذات الواحدة حجماً سواداً. وستكلم على هذا إذا تكلمنا على قولهم: إن المعدوم ذات، إن شاء الله تعالى.

ثم يقال لهم: لو سلمنا لكم أن الجوهر ذات وصفة تحيز، لقلنا لكم: ما

أنكرتم أن يستحيل أن تكون الذات، وهو الجوهر، حجماً سواداً، فلا يصح من الفاعل أن يجعله على الصفتين؟ وذلك بأن يكون جوهرًا في حال العدم، ويكون السواد سوادًا في حال العدم. فصفة التحيز لا تصح إلا فيما اختص بصفة الجوهر، وصفة السواد لا تصح إلا فيما اختص بصفة السواد، / فلذلك ٢١٦ و لا يصح جعله على الصفتين. ثم يقال لهم: وما أنكرتم أن يصح من القادر أن يجعل الذات حجماً بدلاً من كونها سواداً، وسواداً [بدلاً] من كونها حجماً، ولا يصح أن يجمع بينهما لما يؤدي إليه من الفساد الذي ذكرتموه؟

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه كان يجب أن ينتني من وجه دون وجه؟ فإن قالوا: نعني بذلك أنه كان يجب أن ينتني من حيث كان سواداً، ولا ينتني من حيث كان حجماً، قيل لهم: وما المانع من ذلك، وما أنكرتم من جوازه؟ وإن قالوا: نريد بذلك أنه كان يجب أن يخرج من وجوده من حيث كان سواداً، ولا يخرج من وجوده من حيث كان حجماً، فيكون موجوداً معدوماً، قيل لهم: ومن سلم لكم هذه الصفة؟ أولستم الآن في الاستدلال لإثبات هذه الصفة؟ فقد بنيت هذه الدلالة على تسليم المذهب لأنفسكم.

ثم يقال لهم: ولم يجب إذا طرأ البياض عليه أن يخرج عن صفة الوجود من حيث كان سواداً؟ وليس بين صفة البياض وصفة الوجود تناقض. فمن قولهم: لأن كونه سواداً مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود، فتنى طرأ البياض على السواد وجب أن يخرج عن صفة السواد، ولن يخرج عن صفة السواد إلا إذا ٢١٦ ظ خرج عن صفة / الوجود، فلذلك وجب خروجه عن صفة الوجود. قيل لهم: ومن سلم لكم أن كونه سواداً صفة وأنه مقتضى عن صفة ذاته؟ فقد بنيت الدلالة من هذا الوجه أيضاً على مجرد المذهب.

ويقال لهم: وما أنكرتم أن يخرج عن صفة التحيز إذا خرج عن صفة السواد بطريان البياض؟ فإن قالوا: إنه لا تنافي بين صفة البياض وصفة التحيز، فلم يحز أن ينتني كونه متحيزاً بطريان البياض، قيل لهم: ما أنكرتم أن يخرج عن

كونه سواداً لمنافاة البياض له، ويخرج عن التحيز لانتفاء صفة الوجود؟ لأن الشيء قد ينتني لطريان ضده عليه، وقد ينتني لفوات ما يحتاج في ثبوته إليه، كما ينتني العلم بالموت، وإن لم يكن منافياً للعلم. فإذا طرأ^١ البياض على السواد وجب انتفاؤه لأجل تنافيهما، ويجب انتفاء التحيز لانتفاء الوجود الذي يحتاج إليه.

فإن قالوا: ولم صار بأن ينتني التحيز لانتفاء الوجود بأولى من أن لا ينتني، لأنه لم يطرأ^٢ عليه ما ينافيه؟ قيل له: إنما صار بالانتفاء أولى لأن فوات ما يحتاج إليه وجه يُحيل بقاءه، وليس كونه مما لم يطرأ^٣ ضده موجباً لبقائه، وإنما هو غير محيل لبقائه، والشيء لا يبقى لفوات ما يُحيل بقاءه، وإنما يبقى^٤ لأنه يصح بقاءه ولم يحصل ما يوجب انتفائه^٥. وفي / مسألتنا قد حصل ما يوجب ٢١٧ و انتفاء التحيز، فلم يجز أن يبقى كما ذكرنا في الموت والعلم.

فصل

فإذا صح ما ذكرنا فمن قال من شيوختنا: إن وجود الشيء هو ذاته، قال: إنا لما دللنا على أن للعالم محدثاً فقد دللنا على أنه ذات. وقد دللنا الآن على أن وجود الشيء هو ذاته، فحصلت الدلالة على أنه تعالى موجود.

ولما ذهب شيوختنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله إلى أن المعلوم ذات في حال عدمه، وأنه مختص بصفة يخالف بها ما خالفه ويمثل ما ماثله، وأن الوجود صفة زائدة على صفة ذاته ومقتضى صفة ذاته، جوزوا لذلك بعد إثبات صانع للعالم قادر عالم حي سميع بصير حكيم مرسل للرسول مثير معاقب أن يكون مع ذلك معدوماً. واحتاجوا مع ذلك إلى إقامة الدلالة على أنه تعالى

١. طرأ: طرى ٢. يطرأ: يطر ٣. يبقى: ينتني ٤. انتفاء: انتفاؤه

موجود، وأن له حالة زائدة على حالة القادر والعالم وسائر أحواله، وهي حالة الوجود. ومن سمع بذلك من مذهبهم فإنه يتعجب منه ويستطرفه، ويستنكر الناس إقامة الدلالة على وجود الشيء بعد إقامة الدلالة على كونه محدثاً وقادراً ٢١٧ ظ علماً لما تقرر في النفوس من أن وجود / الشيء هو كونه ذاتاً. فإقامة الدلالة على أنه شيء وذات هو الدلالة على أنه موجود.

واستدلوا لكونه موجوداً، قالوا: الدلالة لذلك هو أنه تعالى قادر عالم، والقادر لا بد له من تعلق بالمقدور. والمعدم يستحيل تعلقه بغيره، فالقادر إذاً غير معدوم، وما ليس بمعدوم فهو موجود. ويعنون بتعلق القادر أمراً ما واختصاصاً له بالمقدور لأجل ذلك الاختصاص يصح منه مقدور دون مقدور. ولولا أن لكل قادر هذا الاختصاص مع مقدوراته لم يكن [أولاً] بأن يصح منه مقدور دون مقدور، بل كان يجب أن يتعلق بكل مقدور.

قالوا: والدليل على أن المعدم لا يتعلق بغيره أن الإرادة المعدومة تخرج عن التعلق في حال العدم، ولا علة لذلك إلا عدمها، فوجب مثل في كل معدوم. ونحتاج في تصحيح هذه الدلالة إلى أن ندل على أشياء، منها أن الإرادة تتعلق بغيرها، ومنها أنها تُعَدَم بعد وجودها، ومنها أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها، ومنها أن عدمها هو العلة في خروجها عن التعلق. أما الأول فلأن ٢١٨ و الإرادة لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات بها، لأن مقتضي لاختصاص ذلك هو / أن

الإرادة لا تتعلق على التفصيل إلا بمراد واحد، ولأنها لو لم تتعلق بالمراد لم توجب صفة متعلقة بالمراد. ألا ترى أن الحياة لما لم تتعلق لم توجب صفة متعلقة؟ وأما أنها تخرج عن التعلق في حال عدمها فلأنها لو لم تخرج عن التعلق لم يخل إما أن تبقى متعلقة على مرادها، وإن تقصّى، ومحال أن تتعلق بما قد تقضى، وإما أن تتعلق بمراد آخر، وذلك يقتضي قلب جنسها. وأما أن العلة في خروجها عن التعلق هو عدمها فلأن خروجها عن التعلق يتبع عدمها، وعند وجودها تتعلق، وليس هناك صفة هي أحق بأن تعلل في ذلك، وذلك يقتضي

أن العلة فيه هو العدم إما بنفسه أو بواسطة. وإنما قلنا: إنه ليس هناك صفة هي أحق بأن تكون هي العلة لأنه لا يمكن أنه يُذكر في ذلك إلا تقضي مرادها أو خروجها من أن توجب صفة للمريد. والأول باطل لأنه يقتضي أن تتعلق في حال عدمها إذا لم يتقصر مرادها، إذ لا علة في زوال التعلق إلا هذا. وهذا يؤدي إلى أن يكون القديم مريداً بها وهي معدومة. ولو جاز ذلك لأدى إلى أن يكون مريداً كارهاً، لأنه يصح أن يكون في العدم كراهة / هي ضد ٢١٨ ظ لها. وهذا أيضاً يدل على أنه لا يجوز أن تتعلق في حال عدمها. وأما خروجها عن أن توجب صفة للمريد فلا يجوز أن يكون علة في زوال تعلقها لأنها حكمان يثبتان معاً، فليس بأن يعلل أحدهما بالآخر أولى من العكس. وفي الحاصل المقتضي لخروجها عن التعلق هو خروجها عن الصفة المقتضاة في حال العدم، لأن المقتضي للتعلق هو الصفة المقتضاة عن صفة الإرادة، فبزوالها يزول التعلق، إلا أن زوال هذه الصفة تابع للعدم، فجاز أن يضاف زوال التعلق إلى العدم بواسطة زوال الصفة المقتضاة.

فإن قيل: العدم نقي، ولا يجوز التعليل بالنقي، قيل له: النقي يصح أن يكون علة في النقي، لأن الصفة متى كانت موقوفة على صفة أخرى فزوالها يكون موقوفاً على زوال تلك الصفة. ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت موقوفة على صفة القادر فتعذر موقوف على زوال صفة القادر؟ فإذا ثبت أن العدم يُحيل التعلق، وكان القادر متعلقاً بالمقدور، وجب زوال عدمه، وما ليس بمعدوم فهو موجود، فصح أن الله تعالى موجود.

وقد اعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله استدلالهم على أنه تعالى موجود مع تسليم / أن الوجود صفة، فقال: قولهم: إن القادر له تعلق، فوجب كونه موجوداً كالإرادة يجب وجودها لما كان لها تعلق، لا نسلم أن للإرادة التعلق الذي يذكرونه. وقولهم: إنه لو لم يكن للإرادة هذا التعلق لم ينحصر المراد بها، ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إما انحصر مرادها لأن الصفة المقتضاة عن صفة

الإرادة تقتضي التعلق بمراد واحد على التفصيل؟ يبين هذا أن مذهبكم أن الإرادة إنما تتعلق للصفة المقتضاة، فما أنكرتم أن تقتضي هذه الصفة الاختصاص بمراد دون مراد؟ فلا يُحتاج إلى إثبات التعلق الذي تذكرونه للإرادة.

ويقال لهم أيضاً: وما أنكرتم أن تكون الصفة الموجبة عن الإرادة، وهي كون الحي مريداً، من حقها أن لا تتعلق إلا بمراد واحد على التفصيل؟ فإن قالوا: لأن الصفة لا تقتضي الانحصار، ألا ترى أن صفة القديم بكونه عالماً صفة واحدة، وهي تتعلق بما لا نهاية له؟ قيل لهم: إنا لم نوجب انحصار تعلق الصفة لأنها صفة، حتى يلزم ما قلتم، وإنما نوجب ذلك بحسب الدلالة عليه. وعلى أنه لو ثبت لكم أن الصفات لا تقتضي الانحصار لأنكم وجدتم صفة لا ٢١٩ ظ ينحصر متعلقها لجاز أن يثبت لنا أيضاً أن / الإرادة لا تقتضي انحصار متعلقها لأننا وجدنا معاني لا ينحصر متعلقها كالقدرة، فإنها تتعلق بما لا نهاية له في الوقت الواحد من المختلف ومن المتماثل في الأوقات، والشهوة تتعلق بما لا نهاية له من الجنس الواحد.

وأما قولهم: إن الإرادة لو لم تتعلق لما أوجبت صفة متعلقة كالحياة، يقال لهم: إنما لم تكن الصفة الموجبة عن الحياة متعلقة لما يرجع إليها، لا لأن الحياة غير متعلقة، [بل] لأنه ليس يجب أن يطابق موجب العلة علته. ألا ترى أن النظر يولد العلم ولا يتعلق بما يتعلق به العلم؟

وأما إفسادهم أن يكون الخروج للإرادة عن التعلق هو خروجها عن إيجابها صفة المريد هو أنها صفتان تثبتان معاً، فليس بأن يُعْلَل أحدهما بالآخر بأولى من العكس، فيقال لهم: إنكم إذا جعلتم أحد التعللين غير الآخر كان تعليل خروجها عن التعلق بالمراد بخروجها عن إيجابها صفة المريد أولى من العكس لعلنا أن الإرادة عند عدمها يستحيل تعلقها بنا، ولأجل استحالة تعلقها بنا لا توجب لنا صفة المريد. فعدمها علة في استحالة التعلق بنا، واستحالة التعلق بنا علة في استحالة كوننا مريدين بها. فعند فقد إيجابها

كوننا^١ مرادين يستحيل / تعلقها بالمراد، فوجب أن يعلّل هذا بذلك، ولا ٢٢٠ و
يعكس التعليل، لأن استحالة كوننا مرادين بها لا تتبع إلا عدمها، ولا تتبع
استحالة تعلقها بالمراد.

وأما قولهم: إن في الحاصل المخرج للإرادة عن التعلق هو زوال صفتها
المقتضاة، إلا أن ذلك تابع للعدم، فصح إضافة زوال التعلق هو إلى العدم،
فإنه يقال لهم: فقد صار محصول كلامكم أن المقتضي للتعلق هو الصفة
المقتضاة، وثبت الصفات^٢ المقتضاة مشروط^٣ بالوجود، فكان ينبغي أن تقولوا
في الاستدلال: إن كونه تعالى قادراً وعالماً صفتان واجبتان عن صفة الذات،
فكانتا مشروطتين بالوجود، كما في ذوات المحدثات، وهذا يعني عن الإطالة
التي ذكرتموها. وهذه الطريقة أعم لأن كل ذات فلها صفة مقتضاة، وليس
لكل ذات تعلق بالغير. ومتى قلتم ذلك، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختلف
الذوات في هذا الشرط، فتكون صفات بعض الذوات التي هي مقتضاة
مشروطة بالوجود دون بعض؟ لأنه ليس يجب في الصفات المختلفة أن تتفق
أحكامها حتى إذا احتاج بعضها إلى شرط احتاج إليه سائرها. ولهذا كان
صفة الوجود للقديم / مقتضاة عن صفة ذاته تعالى، وليست مشروطة ٢٢٠ ظ
بالوجود. ألا ترى أن العلم والقدرة تحتاجان إلى الحياة، ولا يحتاج كل المعاني
إلى الحياة؟

فإن قالوا: إن كونه تعالى عالماً قادراً في معنى كوننا عالمين قادرين، فإذا
كانت صفتان مشروطة بالوجود وجب مثله في كونه عالماً قادراً، قيل لهم: ما
أنكرتم أن يجب ذلك فينا، لا لأجل الصفة، بل لأن هذه الصفات تثبت فينا
لمعان^٤ لا بد من اختصاصها بنا، وذلك بحلولها فينا، فلا بد فيها من وجودنا.
وليس كذلك الباري سبحانه لأن هذه الصفات ثابتة [له] لما هو عليه في ذاته.

١. كوننا: كونها ٢. الصفات: الصفاة ٣. مشروط: مشروطة ٤. لمعان: لمعان

ولا يتمتع عندكم أن يكون للمعدوم صفة ذات، فلم يتمتع أن يثبت له تعالى هذه الصفات لِمَا هو عليه في ذاته من دون شرط الوجود.

باب الدلالة على أنه تعالى قديم وأنه يجب وجوده لا يزال ولا يجوز أن يكون له ضد

اعلم أن القديم هو الذي لا أول لوجوده. فمن يقول من شيوختنا: إن وجوده هو ذاته، فكونه قديماً هو كونه ذاتاً مخصوصة لم يزل، ومن يقول: إن وجوده صفة زائدة على ذاته، فكونه قديماً هو اختصاصه بهذه الصفة لم يزل. وتتفق / دلالة ٢٢١ و كلا الفريقين لكونه تعالى قديماً. فنقول: الدلالة لذلك أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً، إذ لا واسطة بين القدم والحديث. ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث، ثم القول في محدثه كالقول فيه. فإن كان محدثاً فلما أن لا ينتهي المحدثون إلى محدث لا محدث له أو ينتهون إلى ذلك. والأول يؤدي إلى حدوث حوادث لا أول لها، وقد بينا فسادَه. والثاني ينقسم إلى أن يكون ذلك المحدث قديماً أو محدثاً. والثاني باطل لما بينا أنه يستحيل حدوث حادث لا لأمر ولا لمحدث، فثبت الأول، وهو أنه قديم. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون محدث العالم محدثاً، ويكون هو إله العباد، وله محدث قديم، وليس ذلك القديم هو الإله لأنه ليس هو الخالق والمنعم؟ قيل له: إنا سنين من بعد أن محدث العالم ليس إلا القديم، ونبطل قول من جَوَزَ أن يكون محدث العالم غير القديم، ونبطل مذهب المفوضة.

وأما الدلالة على أنه يجب وجوده لا يزال فهي ما تقدم في حدوث الأجسام، وهو أن القديم واجب الوجود في كل حال. ومن كان كذلك

استحال عدمه في بعض الأحوال، فصح أنه / تعالى واجب الوجود فيها لا ٢٢١ ظ
يزال. والذي تقدم يصلح أن يكون دلالة لكلا الفريقين من أصحابنا. وربما
يقول أصحاب أبي هاشم في الدلالة على أن القديم لا يجوز أن يخرج عن
الوجود: إن القديم استحق وجوده لذاته، فوجوده معلل بكونه ذاتاً على حالة
مخصوصة. فإذا لم يجوز خروج ذاته عن كونها ذاتاً مخصوصة لم يجوز عليه الخروج
عن الوجود. وكذلك هذا في سائر صفاته التي تقتضيها ذاته المخصوصة. وإنما
قلنا: إنه لا يجوز أن تخرج عن كونها ذاتاً على حالة مخصوصة، لأنها لأجل
اختصاصها بالحالة الذاتية دخلت في كونها معلومة وفي كونها مخالفة لسائر
الدوات. فإذا لم يجوز خروجها عن صحة كونها معلومة وكونها مخالفة لم يجوز
خروجها عن كونها ذاتاً. وإذا لم يجوز ذلك لم يجوز خروجها عن الوجود.

ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن تخرج ذاته عن كونها على الحالة الذاتية،
فتخرج عن كونها معلومة وعن صحة كونها معلومة وعن كونها مخالفة لغيرها. فإن
قالوا: لأنه لا يتصور بعد كونها معلومة أن تخرج عن صحة كونها معلومة. ولو
صح ذلك لصح أن يخرج الماضي عن كونه معلوماً، وذلك مستحيل، قيل لهم: /
إنه لا يمتنع أن تخرج الذات عن كونها معلومة بعينها وإن كان يبقى عند العاقل ٢٢٢ و
تصورها بعد خروجها عن كونها ذاتاً معينة. فإن قالوا: إن ذلك لا يصح لأن
المعدوم ذات في حال عدمه، قيل لهم: إنا سنتكلم على ذلك ونبطله فيما بعد،
إن شاء الله تعالى. فلا بد لهم في الجواب عن هذا الإلزام بأن ذاته تعالى إذا
كان يجب كونها ذاتاً لم يزل لا لأمر، ويصح أن تكون ذاتاً فيما لا يزال لأنه قد
استمر كونها ذاتاً فيما لم يزل، فلم يكن بعض الأوقات بذلك أولى من بعض.
وإذا صح ذلك وجب كونها ذاتاً في جميع الأوقات، لأنه ليس بعض الأوقات
بوجوب ذلك أولى من بعض. فيقال لهم: إن هذا الجواب هو الدلالة الأولى،

وهو أن القديم متى وجب وجوده في بعض الأحوال وجب في كل الأحوال. فهذه هي الدلالة المعتمدة لنا ولكم إذا أنصفتُم.

وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون للقديم ضدٌ فهي أنه لو كان ضد له لم يخل إما أن يكون واجب الوجود لم يزل كالقديم، وفي ذلك اجتماع الضدين ٢٢٢ ظ على الوجه الذي يتنافيان عليه، وهذا محال، أو يكون صحيح الوجود / لم يزل على وجه يجوز كونه موجوداً لم يزل بدلاً من وجود القديم. ولو صح ذلك لما كان القديم واجب الوجود لم يزل، ولوجب أن يوجد لأمر. وقد بينا أن القديم قديم لذاته لا لأمر، أو يستحيل وجوده لم يزل ثم يصير صحيح الوجود من بعد، فينافي القديم إذا وُجد. ولو كان كذلك لم يخل استحالة وجوده لم يزل إما أن يكون لا لأمر أو لأمر. فإن كان كذلك لا لأمر لم يكن استحالة الوجود في حال أولى من حال، وفي ذلك استحالة وجوده في كل حال. وذلك قولنا: إن القديم يستحيل أن يكون له ضد في كل حال.

وإن كان استحالة وجوده لأمر فلما أن يوجب ذلك الأمر استحالة وجوده في كل حال، وفي ذلك صحة قولنا، أو يستحيل وجوده لذلك الأمر في حال دون حال. وليس ذلك إلا القادر، لأن القادر يستحيل وجود مقدوره لم يزل، ولا يستحيل فيما لا يزال. ولو كان وجود ضد القديم بالقادر لكان وجود القديم أقوى من وجوده لأن وجود القديم واجب لذاته لا لأمر زائد، ووجود ضده ليس بواجب له لذاته، بل لأمر، فكان وجود القديم بأن يُحيل وجود ذلك الضد أولى من أن يُحيل وجود / ذلك الضد وجود القديم. ٢٢٣ و

فإن قيل: إن ضده أولى بالوجود لتعلقه بالقادر، قيل له: إن التعلق بالقادر إنما يصح أن يكون مرجحاً في الحوادث دون القديم والحادثة. يبين هذا أن الحادث الباقي إنما ينتهي بالحادث الطارئ لتعلقه بالقادر، لأن الحادث الباقي

يصح وجوده في المستقبل ويصح عدمه. وإنما لا يتنى في المستقبل لاختصاصه بالوجود ولأنه لم يطرأ ضده. فإذا طرأ ضده، وهذا الضد يصح وجوده في المستقبل ويصح أن يبقى معدوماً، فقد ساوى حكمه في صحة الوجود صحة وجود الحادث الباقي في المستقبل، إلا أن الطارئ يرجح عليه لتعلقه بالقادر، فصار أولى بالوجود. فأما القديم فإنه يجب وجوده في المستقبل لذاته، فلم يجز أن يساويه في قوة وجوده الحادث الطارئ حتى يصح أن يقال: إنه يترجح عليه وجود الطارئ لتعلقه بالقادر. ولو ساوى قوة وجود الطارئ لتعلقه بالقادر قوة وجود القديم لوجب أن يقال: إنها يجتمعان في الوجود، إذ ليس أحدهما أولى بالوجود من الآخر على هذا القول، فيكون محلاً لوجود الآخر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن / يجب وجود القديم بشرط انتفاء ضده، فتي ٢٢٣ ظ
وجد ضده وجب عدمه لأنه قد زال شرط وجوب وجوده؟ قيل له: إنه لو كان كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته، بل يكون جائز الوجود من ذاته. وقد بطل ذلك، فصح أنه واجب الوجود من غير شرط. فإن قيل: ما أنكرتم أن تقتضي ذات القديم وجوب وجوده لم يزل لا لأمر أزيد من كونه ذاتاً مخصوصة، ثم تحيل وجوده فيما بعد لا لأمر، كما أن الصوت يستحيل^٢ وجوده في الوقت الثاني لا لأمر أزيد من ذاته؟ قيل له: إنا قد بينا أن ذات القديم كما توجب وجوده فيما لم يزل فإنها^٣ تقتضي أيضاً وجوب وجوده لا يزال. وما يقتضي وجوب وجود القديم فيما بعد كيف يحيل وجوده في تلك الأوقات؟ فأما ذات الصوت فالعدم أولى به من الوجود، وإنما انتقل إلى الوجود بالقادر، فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس كذلك القديم.

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن تكون ذات القديم حقيقةً مخصوصة لا لأمر، هلا جاز أن تخرج عن كونها حقيقة لا لأمر؟ قيل له: إن العقل يقتضي أن ما

١. يطرأ: بطر. ٢. يستحيل: يحيل. ٣. فإنها: فإنه

٢٢٤ و تجدد من الأمور فلا بد في تجدها من أمر، / خصوصاً إذا استمر قبل تجدها نقيضها، وليس كذلك الأمور الدائمة الواجبة. فإذا وجب كون ذات القديم حقيقة لم يزل لم يجر أن يعلل، لأنه ليس بأمر متجدد ولا بأمر مضاف إلى ذات دون ذات، وهما الأمران اللذان يقتضي العقل فيها التعليل. فإذا انتفيا عن حقيقة لم تعلل.

فإن قيل: أليس تعلق القادر لذاته بالمقدور ثابت لم يزل، ثم إذا وجد المقدور فإنه يبطل تعلقه بذلك، وكذلك تعلق كونه عالماً بأن الشيء سيحدث يزول إذا حدث ذلك الشيء، وإن كان ثابتاً لم يزل؟ فما أنكرتم أن يعدم القديم أيضاً، وإن كان موجوداً لم يزل؟ قيل له: إن تعلق القادر بالمقدور مشروط بعدم المقدور إذ لا يتصور تعلقه به لوجود وهو موجود. وكذلك تعلق العالم بالمعلوم مشروط بكونه على ما هو عليه في نفسه، فتنى زال شرط تعلقه بالمقدور والمعلوم زال تعلقه به تبعاً لزوال شرطه. وليس كذلك وجود القديم، لأنه حاصل لم يزل لا لشرط ولا لأمر. وقد بينا أن من هذا حاله لا اختصاص له بزمان دون زمان، فوجب وجوده في كل زمان.

٢٢٤ ظ فإن قيل: / أليس المعدوم يجوز انتقاله إلى الوجود بالقادر، وإن استمر عدمه لم يزل؟ فما أنكرتم في القديم مثله، وهو أن ينتقل عن الوجود إلى العدم، وإن استمر وجوده لم يزل؟ قيل له: إنه لم يجب عدم المحدث لا لوجه حتى يكون حكمه حكم القديم، بل لوجه خصصه بذلك. وذلك الوجه لا يحصل فيما بعد، فصح أن ينتقل إلى الوجود. والوجه في ذلك هو أن وجود المحدث مستفاد من القادر، والقادر لا يصح منه وجود الفعل إلا ويجب تقدمه على فعله. ووجوده لم يزل يحيل تقدم القادر عليه، فلذلك وجب استمرار عدمه لم يزل. وهذا الوجه غير حاصل فيما بعد، لأن وجوده لا يستحيل معه تقدم القادر عليه، فصح وجوده من بعد.

فإن قيل: أفقولون: إن عدم المقدور لم يزل كان بالقادر أو بأمر آخر مما

يُعقل مؤثراً في الأحكام؟ إن قلتم: هو معلل بالقادر، فقد قلتم: إن العدم يثبت بالقادر كما يثبت به الوجود، وليس هذا من قولكم. وإن قلتم: هو معلل بأمر غير القادر مما يُعقل مؤثراً في الأحكام، لم يصح أيضاً، لأننا لا نقول أمراً يصح أن يؤثر في عدم المقدور / لم يزل. فصح أنه واجب العدم لا لأمر، ومع ذلك ٢٢٥ و قد صح خروجه من العدم إلى الوجود، فلزمكم ما تقدم، قيل له: إنَّ عدم المقدور عندنا لم يزل معللٌ بصارف القادر على معنى أنه ما من وقت من الأوقات المعينة أو ما يقدر تقدير الوقت إلا ويصح من القادر أن يحدث فيه مقدوره ويصح أن لا يحدثه. وإنما يختص بأن لا يحدث لصارف القادر، كما لو حدث لاختص بالحدوث لداعي القادر. ولهذا يستحق القادر المدح بأن لا يحدث مقدوره في كل وقت إذا كان مقدوره مما لو حدث لكان قبيحاً، فلو أن عدمه منه لما استحق المدح به. وصح أنه يجري العدم في هذا الباب يجري الحدوث.

فإن قيل: كيف يكون العدم لم يزل بالقادر؟ ولو جاز ذلك لجاز الحدوث لم يزل بالقادر، إذ عدمه يجري مجرى حدوثه عندكم، قيل له: إنا لا نقول: إن عدمه لم يزل بالقادر، إلا على معنى أنه ما من وقت معين لا يحدث فيه مقدوره لصارفه إلا ويصح أن يبقى متفياً قبله من الأوقات المعينة لصارفه لا إلى أوله. وهكذا نقول في حدوثه لو حدث في / وقت معين: إنه ما من وقت من ٢٢٥ ظ الأوقات المعينة إلا ويصح أن يحدث قبله وقبل قبله لا إلى أول. ولسنا نعي بقولنا: إنه يصح أن يحدث الفعل لم يزل، أنه يصح أن يحدثه القديم مقارناً لوجوده. وكذلك هذا هو معنى قولنا: إنَّ عدم المقدور بالقادر لم يزل.

فإن قيل: فإننا نلزمكم هذا الإلزام في العدم المطلق للمقدور، لأننا كما نقول للمقدور عدماً موقوفاً على صارف القادر، فكذلك نقول له عدماً مطلقاً بأن نعلم الشيء محدثاً، فنعلم أنه كان معدوماً لم يزل قبل أن نعلم أنه حادث من القادر، فصح أن ما تنصوره معدوماً لم يزل من دون أن يستند عدمه إلى صارف القادر

نصوره معدوماً مطلقاً. ومعلوم أنه إذا حدث فإنه يزول عدمه المطلق، وقد كان ثابتاً لم يزل لا لأمر، فصح إلزامنا المتقدم، قيل له: إن العدم الذي نعلمه للشيء المحدث قبل العلم بأنه حدث بالقادر ليس هو في الحقيقة إلا العدم الذي كان موقوفاً على صارف القادر لم يزل، وإن كنا نعلم من بعد بالاستدلال أنه هو ذلك العدم. ألا ترى أننا إذا علمنا حدوث حادث، ولم نعلم في حال العلم بحدوثه أنه / حادث بالقادر، فإن حدوثه ذلك لا يكون حدوثاً آخر غير حدوثه بالقادر، بل هو ذلك بعينه، وإن كنا نعلم ذلك من بعد بالاستدلال؟ فكذا هذا في عدم الشيء قبل حدوثه، ولسنا نعقل للمقدور العدم المطلق الذي يدعيه السائل. ألا ترى أننا لو عزلنا عن أنفسنا العلم بالقادر أو تقدير القادر فإنه يزول عن أنفسنا العلم بعدم المقدور، كما يزول عنا العلم بصحة حدوثه. وإذا كان عدمه واحداً، وكان معللاً بالقادر من الوجه الذي بينا، صح أنه ليس بواجب لا لأمر، بل هو جائز لأمر، فلم يكن نظير وجود القديم، وصح انتقاله إلى الوجود، واستحال انتقال وجود القديم إلى العدم. وإنما نظير وجود القديم من الانتفاء هو انتفاء ما يقدر مثلاً للقديم وما أشبه ذلك كالمصاحبة والولد، تعالى عن ذلك. فإنه لما كان انتفاء هذه الأشياء المقدرة واجباً لا لأمر استحال خروجها من الانتفاء إلى الثبوت، كما يستحيل خروج القديم من الوجود إلى العدم.

وقد ذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله جملة مفيدة لها تعلق بما نحن فيه، ٢٢٦ ظ فقال: اعلم أن كل معقول فإما أن يجب وجوده / كالقديم، أو يستحيل وجوده كثنائي القديم، أو يصح وجوده وعدمه. فما يجب وجوده يستحيل عدمه، وما يستحيل وجوده لا يجوز أن يوجد، وما يصح كلا الأمرين عليه فإما أن يصح عليه على سواء، وإما أن يكون الوجود أولى به، أو يكون العدم أولى به. فالذي يصحان عليه على سواء فإنه متى حصل له الوجود لم يجز أن ينتفي

عنه إلا بأمر يحيل وجوده، لأن وجوده قد حصلت له مزية على عدمه، وهو الثبوت. وكذلك إذا حصل معدوماً لم يجوز أن ينتقل إلى الوجود إلا لأمر من قادر أو غيره، لأنه قد حصل لعدمه مزية. فأما إن كان العدم أولى به، نحو ما لا يبقى كالصوت، فما هذا حاله يجوز أن يوجد بالفاعل، لأن وجوده ليس بمستحيل في نفسه، والفاعل يرجح وجوده على عدمه. فإذا انقطع عنه تأثير القادر عاد إلى ما هو أولى به، وهو العدم. وليس يمتنع في قسمة العقل أن تصح الصفتان على الشيء ولا تكونا في الصحة والجواز على سواء. وأما ما كان الوجود به أولى فلا نظير له. ولو كان له وجود لكان حكمه أن يجب له الوجود إلا أن يمنع منه مانع، ففتى زال المانع عاد إلى الوجود.

قأما شيوخننا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله / فإنهم يستدلون على أنه لا ٢٢٧ و
ضد للقديم بأن القديم هو الذي لا أول لحصوله على صفة الوجود. وما هذا حاله لا يجوز أن يحصل على الوجود بعلّة أو فاعل، وإنما يكون كذلك لذاته من غير شرط. فإذا كانت ذاته لا تخرج عن أن تكون ذاتاً لم يجوز أن يخرج عن صفة الوجود. وفي ذلك استحالة وجود ضدّ ينفيه. واستدلوا لذلك أيضاً بأنه تعالى لو كان له ضد لكانت صفاته على العكس من صفاته تعالى. وفي ذلك كون ضده معدوماً لذاته، ومتى كان كذلك فقد تم ما أردناه. ويلزم أيضاً أن يكون جاهلاً لذاته، وفي ذلك كونه حياً لذاته، وفي ذلك تماثلها.

باب القول في وصفه تعالى بأنه باقٍ

اعلم أن الباقي هو المستمر الوجود. وقد بينا في الباب المتقدم أنه تعالى قديم وأنه يجب استمرار وجوده، فصح وصفه تعالى بأنه باقٍ. ولم يختلف شيوخننا ولا غيرهم من أهل القبلة في وصفه تعالى بذلك، وإنما اختلفوا في فائدة هذه

الصفة. فقال شيوخنا البصريون: إنه يفيد فيه تعالى وفي غيره أنه مستمر الوجود. ٢٢٧ ظ وحكي عن شيخنا أبي القاسم الكعبي / أن الباقي باق بقاء. فحمل شيوخنا أصحاب أبي هاشم قوله هذا على أنه عني به أن للباقي بكونه باقياً حالاً، وأنه إنما يثبت له هذه الحالة لمعنى وعلة توجد في الباقي. والأقرب أنه يعني بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الحركة معنى غير التحرك. فكما أنه لا يعني بذلك أن التحرك حالة وأن له موجباً، وهو الحركة، فكذلك هذا في الباقي. ولما اعتقد أن البقاء معنى، وأن الأعراض لا تقوم بها المعاني، قال في الأعراض: إنها لا تحتمل البقاء. وينبغي أن يقول الشيخ أبو القاسم في الله تعالى: إنه باق، كما يقول مثل ذلك في سائر صفاته. وأما الكلائية والأشعرية فإنهم يقولون: هو تعالى باق بقاء قائم بذاته تعالى، كما قالوا بمثله في سائر صفاته.

ونحن نقسم الكلام في ذلك على من زعم أن الباقي باق بقاء، ونبين فساد ما ينشعب إليه كلامه، ونبين بذلك أن الباقي هو المستمر الوجود. فنقول: إن من قال: إن الباقي باق بقاء، إما أن يعني به أن للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده، وأن البقاء يوجب تلك الصفة، أو يعني به أن البقاء ذات ٢٢٨ و توجب استمرار الوجود، وليس للباقي / صفة زائدة على استمرار الوجود، أو يعني به أن الباقي يحتاج في استمرار وجوده إلى ذات هي البقاء كما يحتاج العلم إلى الحياة. والأول باطل لأنه ليس للباقي صفة زائدة على استمرار وجوده. يبين هذا أنه لو كان له بذلك صفة زائدة لصح انفصال إحدى الصفتين من الأخرى، إذ لا تعلق لإحدهما بالأخرى، ولصح أن تُعقل إحدهما من دون الأخرى. ومعلوم أنه لا ينفرد البقاء عن استمرار الوجود، ولا استمرار الوجود من دون البقاء، ولا تعقل إحدهما من دون الأخرى. ألا ترى أننا متى عقلناه مستمر الوجود فإننا نعقله باقياً، وإن لم نخطر ببالنا صفة أخرى، أو فرضنا نفي كل صفة، ومتى لم نعتقد مستمر الوجود فإننا لا نعقله باقياً، وإن اعتقدناه على كل صفة؟ فصح أن إحدهما هي الأخرى، وهما دليلان في المسألة، أحدهما

تعذر^١ انفكاك إحدهما عن الأخرى من دون تعلق معقول، والثاني امتناع أن نقل إحدهما دون الأخرى. وإنما قلنا: إنه لا يُعقل بينهما تعلق، لأنه لا يمكن أن يقال بتعلق كل واحدة منهما بالأخرى، لأن في ذلك تعلق كل واحدة / منها بنفسها، وذلك محال. ومتى كان المتعلق إحدهما دون الأخرى صح ثبوت ٢٢٨ ظ المتعلق من دون المتعلق [به]، لأن هذا هو حكم الأصل، إذ حكمه أنه يصح ثبوته من دون الفرع، وإن لم يصح ثبوت الفرع من دون الأصل.

فإن قيل: أليس كون الجوهر حجماً وكائناً هما أمران، وإن لم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر ولا يُعقل أحدهما من دون الآخر؟ فما أنكرتم أن يكون كون الباقي باقياً وكونه مستمر الوجود كذلك؟ قيل له: إنه ما من كونٍ للجوهر في جهة إلا ويصح أن ينفك منه، فبطل قوله: إنه لا ينفك أحدهما عن الآخر. وأيضاً، فإنه يعقل كون الجوهر حجماً، وإن لم يخطر بباله صفة أخرى، وقد نفرض نفي جميع صفاته ونعقله^٢ حجماً. ومتى علمناه كائناً في جهة فإننا نجد من أنفسنا أننا نقل أمرين، أحدهما أصل، وهو كونه حجماً، والآخر أمر راجع إليه يُعقل تبعاً له، وهو كونه شاغلاً لجهة. فبطل قوله أيضاً: إنه لا يُعقل أحدهما من دون الآخر.

واحتج شيوخنا لذلك أيضاً فقالوا: لو كان كون الباقي باقياً صفة زائدة على استمرار الوجود لكان كون الفاني فانياً صفة زائدة على وجوده، ولكانت هذه الصفة منافية للبقاء. / والصفتان المتنافيتان إذا كانت إحدهما زائدة على الوجود ٢٢٩ و كانت الأخرى زائدة على الوجود أيضاً، فكان يجب أن يكون الفاني موجوداً. ولقائل أن يقول: إن الفناء إنما ينافي البقاء من حيث ينافي الوجود الذي لا بد منه في صفة البقاء، فلا يلزم أن يكون الفاني موجوداً.

واحتجوا أيضاً فقالوا: لو كانت صفة البقاء زائدة على استمرار الوجود لم يخل إما أن تحتاج إلى استمرار الوجود أو لا تحتاج إليه. فإن احتاجت إليه لم

يكن بد من وجه معقول محتاج إليه. وإن لم تحتج إليه لزم جواز وجود المعنى الموجب لصفة البقاء في حال حدوثه، فيلزم أن يكون ذلك الشيء باقياً حادثاً، وهذا محال، فصح أن كون الباقي باقياً ليس بأزيد من استمرار الوجود. فإن قيل: أليس كون الجسم ساكناً يرجع إلى بقاء كونه في الجهة، ثم لا يصح وجود المعنى الموجب لكونه ساكناً في أول حال كونه في الجهة حتى يكون ساكناً متحركاً أو ساكناً متجدداً كونه في حالة واحدة؟ فقولوا بمثله في البقاء، قيل له: إنا لا نثبت السكون أمراً زائداً على كون الجسم لاثناً في جهة، فلا يلزمنا ما ذكرته. و٢٢٩ ومن يثبت السكون معنى / موجباً لكون الجسم ساكناً فإنه يصح وجود معنى السكون في أول حالة كونه كائناً في الجهة، لكنه يقول: إن ذلك المعنى لا يُسمى سكناً في تلك الحال، لأن شرط تسميته بذلك أن يكون الجسم في تلك الجهة أكثر من وقت واحد. فنقول: فقولوا أتم أيضاً: إنه يصح وجود المعنى الموجب للبقاء في المحل في أول حال حدوثه، وإن لم يسم بقاء في ذلك الوقت. ومتى جَوَزَ ذلك لزم أن يثبت حكم البقاء في ذلك الوقت، وإن لم يُسم باقياً.

وأما القول بأن البقاء هو استمرار الوجود، لكن المستمر الوجود يحتاج في ذلك إلى معنى هو البقاء، كحاجة العلم إلى الحياة، فباطل لأن ذات الباقي يصح أن يكون باقياً لذاته، ولا مقتضي لشرط زائد، فوجب نفي الزائد. وهذه الدلالة يمكن ذكرها في الأقسام كلها. وأيضاً، فالبقاء يحتاج في وجوده إلى ذات الباقي. فلو احتاج الباقي في بقاءه إلى وجود البقاء لاحتاج كل واحد منها إلى الآخر، وفي ذلك حاجة الشيء إلى نفسه.

و٢٣٠ وأما القول بأن البقاء معنى غير الباقي، كما أن الحركة غير المتحرك، فإن عنا به أن البقاء ذات ومعنى يتصور من دون ذات الباقي، لم يصح، لأننا لا / نقول البقاء لذات الجوهر وغيره إلا مع ذاته. وإن عنا به أن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته فقط، ولا وجوده، لأن في أول حال حدوثه يُعقل ذاته

ووجوده، وإن لم يكن باقياً، فصحيح، لأن المعقول من كون الشيء باقياً ليس هو ذاته ولا أنه موجود، بل المعقول من ذلك هو استمرار كونها ذاتاً واستمرار وجوده بحسب القول في ذلك. لكنه لا يجب لأجل ذلك أن يكون البقاء ذاتاً ومعنى، وإلا لزم في كل حكم ومفارقة أن يكون ذاتاً ومعنى، حتى يلزم أن يكون الطرؤ والإعادة معنى، لأننا نفصل بين المعاد وما ليس بمعاد.

فإن احتجوا فقالوا: كون الشيء باقياً مع جواز أن لا يبقى يقتضي أنه باق بعلّة، قيل لهم: إن أردتم بذلك أنه لا بد من أمر زائد على ذات الباقي لذلك يُسمّى باقياً فصحيح، لكنه لا يجب أن يكون ذلك ذاتاً وشيئاً على ما بينا. وإن أردتم به أنه لا بد من ذات موجبة لم نسلم أن الباقي يكون باقياً مع جواز أن لا يبقى لأن عندنا أن ذات الباقي يجب بقاءه لذاته بشرط انتفاء ما ينافيه. فليست لبقائه حالة جواز حتى يجب / إثبات الموجب. وإذا صح ما ذكرنا ثبت ٢٣٠ ظ أنه تعالى باق لذاته، وبطل بذلك قول من زعم أنه تعالى باق ببقاء قديم قائم بذاته تعالى وأنه استفاد البقاء من ذلك المعنى، تعالى عن ذلك.

الكلام في جهة استحقاق هذه الصفات

اعلم أنه لما كان الكلام في جهة استحقاق هذه يختلف بحسب القول في الأحوال، فمن يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الحالة الذاتية، ومن لا يقول بالأحوال يجعل جهة استحقاقها الذات، وجب أن نقدم القول في الأحوال وما يجري مجراها كالماتية. ثم نبين أنها تُستحق للذات، وبطل قول الصفاتية، فيتم القول بأنها تستحق للذات لا غير.

باب في نفي المائئة عنه تعالى

حُكي عن ضرار أنه قال: لله مائة لا يعلمها إلا هو. فليس يخلو إما أن يعني بهذه المائة حقيقة ذاته أو يعني بها حالة زائدة على حقيقة ذاته. فإن عني بها أن ذاته تعالى ذات مخصوصة مباينة بنفسها لغيرها من الذوات فهو صحيح، وهو قولنا، إلا أنه أخطأ حيث قال: إنه لا يعلمها إلا هو تعالى، لأننا نعلم أن ذاته تعالى حقيقة مباينة لسائر الذوات بنفسها، كما يعلمها هو / تعالى، فلم يصح أن يقال: إنه لا يعلمها غيره تعالى.

فإن قيل: إنكم تعلمون أنه تعالى ذات وحقيقة مخصوصة بنفسها، لكنكم لا تعلمون ما تلك الحقيقة. ولهذا إذا سُئِلْتُمْ فقل لكم: فما تلك الحقيقة التي عرفتوها؟ لم يمكنكم أن تعينوها وأن تعبروا عنها بعبارة تنى عنها بعينها، كما يمكنكم أن تعبروا عن الجوهر بأنه حجم وعن هيئة السواد بأنه سواد، ولو رأيتم ذاته تعالى لأمكنكم أن تعبروا عن حقيقتها. فأما هو تعالى فإنه عالم بحقيقة ذاته، ويمكنه أن يعبر عن حقيقته بعبارة تنى عنها. فهذا هو معنى قولنا: إن له تعالى مائة لا يعلمها إلا هو، وقولنا: إنه تعالى لو رُوي لرُوي عليها، قيل له: إن الأشياء المعلومة على التفصيل والتعيين إما أن يكون طريق العلم بها هو الإحساس بالحواس، فتى علمناها بطريقها فقد علمناها على حقيقتها وعلى ما هي عليه^١ في أنفسها، وأمكننا أن نعبر عما تعلق به علمنا مما هي عليه في أنفسها بالعبارات التي وضعها أهل اللغة لما علموه منها. ونقول: إن هذه الأشياء معلومة بنفسها، لا لحكم ودليل، ولم يجوز أن نُجَوِّز أن لها حقيقة ومائة^٢ ظ ٢٣١ أزيد مما أدرناها عليه، لأنها لا تُعلم / بنفسها ولا دليل عليها. ولهذا لا نُجَوِّز أن يكون للحجم^٣ مائة يُسمع عليها، ولا للصوت مائة يُرى عليها أو يُلمس

بها. وإما أن يكون طريق العلم بها هو تأثيرها وحكمها، فتى علمناها بحكمها وتأثيرها، وفصلناها بذلك الحكم والتأثير من غيرها من الذوات، كان ذلك العلم هو العلم بها على التفصيل والتعيين^١. ونزل العلم بها من طريق حكمها وتأثيرها منزلة الإدراك فيما يُعلم بالإدراك في باب التعيين والتفصيل، ونعبر عنها بالعبارات التي وُضعت لها في اللغة، ونقول: إن هذه الذوات ليست معلومة بنفسها، بل بدليل وحكم، وكان العلم بها بحكمها ودليلها هو العلم بحقيقتها ومائيتها. فإذا لم يدل دليل على أن تلك الحقيقة تحس وتعلم بطريق غير الحكم والدليل لم يصح أن نجوّز أن لها حقيقة تعلم عليها غير ما علمناه من حقيقتها بحكمها ودليلها، ولم يصح أن نجوّز أن ما علمناه من حقيقتها بحكمها فإنه^٢ يعلم بطريقة أخرى، لأن تجويز ذلك تجويز لما لا يمكن أن يُعلم، وتجويز ذلك يؤدي إلى الجهالات.

ولا فرق بين أن نجوّز ما ذكرناه وبين أن نجوّز لها مائيات لا نهاية لها، وأن نجوز للمحدثات مائيات غير ما / علمناها عليه^٣. ولهذا لا نجوز أن للحياة أو ٢٣٢ و القدرة حقيقة أخرى تُعلم عليها بطريقة الإحساس، أو ما علمناه من حقيقتها بحكمها يُعلم بطريقة الإحساس. فإذا صح ذلك، وكان ذاته تعالى لا يصح أن تكون محسوسة على ما نذكره إن شاء الله تعالى في باب الرؤية، لم يصح أن يكون طريق العلم بها إلا الحكم والدليل. فما دل عليه الدليل والحكم هو العلم به تعالى على حقيقته ومماهيته، والزائد على ذلك مما لا طريق له لا يجوز تجويزه، كما ذكرناه في سائر الذوات. فإذا كنا قد علمنا ذاته تعالى بجميع أحكامها وصفاتها، وكان ذلك هو العلم بحقيقته ومماهيته، ووجب نفي ما زاد على ذلك، بطل قول من يقول: إن له تعالى مائة لا يعلمها إلا هو تعالى.

فإن قيل: هلا قلتم: إنّ علمنا بذاته تعالى الآن كعلمنا بذات لو أخبرنا الصادق بأن الله تعالى خلق شيئاً من الأشياء؟ فكما أنا نعلم ذلك الشيء، ونعلم

أن له حقيقة ومائية مخصوصة، وإن كنا لا نعلم ما حقيقته ومائته، ثم إذا عرفناه بطريق المشاهدة أو غيرها فلإننا نعلم ماهيته على التعيين والتفصيل، فكذلك نعلم ذاته تعالى بالدلائل، ونعلم أنه حقيقة مخصوصة وأن له مائية مخصوصة، / لكننا لا نعلمها على التفصيل. فإذا رأيناه في الدار الآخرة، أو خلق لنا العلم به ضرورة، فلإننا نعلم مائته على التفصيل والتعيين، قيل له: إن الصادق متى أخبرنا بما ذكرتَ فمن يقول: إن علم الجملة لا يتعلق بالمعلوم، على ما تقدم بيانه، فإنه يقول: إن ما نجلده من العلم عند خبر الصادق ليس هو علمنا بالذات المخلوقة، بل هو تصور لشيء من الأشياء مع تصور إضافة حكم إليه، وهو الخلق والإيجاد. فإذا عُلِمَ تلك الذات من بعد بطريقها على التفصيل فهو العلم المتعلق بها، فلم ينفصل العلم بها عن العلم بماهيتها. ونظير ذلك في مسألتنا أن نعلم أن للعالم صانعاً ومحدثاً، ولا نعلم شيئاً من صفاته الذاتية، فإن هذا العلم ليس بعلم بذاته تعالى عند هذا القائل. ثم إذا علمه من بعد على صفة ذاته أو جميع صفاته الذاتية فقد حصل له العلم به تعالى، وهو العلم بحقيقته ومائته، فلم ينفصل العلم بذاته تعالى عن العلم بماهيته. ومن يقول: إن علم الجملة يتعلق بالمعلوم، فإنه لا يفصل بين ما ذكرته وبين العلم به تعالى، فيقول: كما أنني أعلم بالخبر ذلك الشيء على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل بطريقه، ويكون هو العلم بماهيته، فكذلك أعلم ذاته تعالى / أولاً و ٢٣٣ على الجملة، ثم أعلمه من بعد على التفصيل إذا علمتُ صفات ذاته، وهو العلم بماهيته أيضاً.

وعلى أن ذلك الشيء المخبر عنه، إن كان مدركاً، فقد صح العلم به من طريقين، أحدهما الاستدلال عليها بخبر الصادق، والثاني هو الإدراك. فجاز أن يحصل لنا من العلم به عند إدراكه ما لم يكن حاصلًا من قبل عند الاستدلال. وليس كذلك العلم بذاته تعالى، لأن طريق العلم بها هو الدليل والحكم لا غير. فلو جَوَزْنَا له مائية بعد العلم بها بالدليل وأنه لا طريق للعلم بها إلا ذلك لكُنَّا قد

جوزنا ما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، ولكان ذلك التجويز كتجويز أن يكون للصوت حقيقة يُرى عليها.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يعلم ذاته بنفسها من غير طريق وحكم، وإن كنا لا نعلمها نحن إلا بطريق وحكم؟ فما أنكرتم أن يكون علمه تعالى بذاته من غير طريق هو العلم بماهيته، ولو علمتم ذاته تعالى بنفسها من غير طريق لعلمتموها على ماهيتها؟ قيل له: إنه تعالى يعلم ذاته من غير طريق على حد ما نعلمها بطريق، فيعلم أن ذاته تعالى ذات مخصوصة يجب لها القدم وصحة الفعل وتبين الأشياء وصحة أن يعلم ويقدر، كما أنا نعلم ذلك بطريق. ولسنا / نقول: إنه ٢٣٣ ظ تعالى يعلم لأجل علمه بذاته من غير طريق أمراً زائداً على ما نعلمه، فيلزم ما قلته. فإن قيل: قولكم: إنه تعالى يعلم أن ذاته ذات مخصوصة، عبارة ليست تنبئ عن حقيقة ذاته، لأن كل ذات غير ذاته تعالى هي ذات مخصوصة. ولا شبهة في أنه تعالى يعلم حقيقة ذاته بعينها، وذلك هو العلم بماهيتها، وإن كنا لا نعلم من ذاته تعالى إلا أنها ذات مخصوصة على الجملة، قيل له: إن علمنا بذاته تعالى هو كعلمه بها على ما ذكرنا. وليس يمكن أن نعبر عن ذاته إلا بعبارة مشتركة، إذ لم يوضع للعبارة عنها لفظ مخصوص ببنىء عن حقيقتها لا يشاركها في ذلك ما يخالفها، كما وضع للجوهر قولنا: حجم، ولهئة السواد بأنه سواد. ثم إذا طولبنا بعد العبارة المشتركة بتمييزها من غيرها مميّزناها بذكر صفاتها وأحكامها، إذ لا يمكن فيها غير ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته تعالى مرئية له تعالى، وإن كانت غير مرئية لنا، لأنه لا بد في الرؤية بالحاسة من شروط تستحيل فيه تعالى، نحو المقابلة وغيرها، وكل ذلك ليس بشرط في رؤيته تعالى. ومتى كانت ذاته مرئية له تعالى دونكم كان علمه بذاته تعالى علماً بماهيته دون علمكم، ولو رأيتموه لعلمتموه على ماهيته، / قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى في باب الرؤية أن ٢٣٤ و كونه تعالى مرئياً له أو لغيره يستحيل، فيبطل ما قلته.

فإن قيل: أَلَسْتُمْ تقولون: إن المكلفين سيعلمونه تعالى في الآخرة ضرورة؟ فما أنكرتم أنهم إذا علموه كذلك فإنهم يعلمونه على ماهيته؟ قيل له: إِنَّ عَلِمْنَا به على ماهيته ضرورةً أو اكتساباً فرع على كونه على ماهية في نفسه. وقد بينا أنه، إن عني بالماهية ما نعينه من كونه تعالى ذاتاً مخصوصة يجب لها من الصفات ما ذكرناه، اقتضى هذا أن نعلم هذا ضرورة في الدار الآخرة، وإن كنا نعلمه الآن باكتساب. فلا ينفصل علمنا في الآخرة عن علمنا به الآن إلا بزيادة قوة لا يمكن معها دفع علمنا به عن أنفسنا بشك أو شبهة، وإن كان يمكن ذلك في علمنا به الآن، لا أنا نعلم في الآخرة من ذاته ما لا نعلمه الآن. وإن عني بالمائة أمراً زائداً على ما نعينه فذلك تجويز لما لا طريق إليه، وذلك يؤدي إلى الجهالات، فوجب نفيه. فأما إن عني بالمائة حالة زائدة على حقيقة ذاته تعالى لم يخل إما أن يثبتها معلومة بطريق وحكم أو معلومة بنفسها. فإن أثبتنا معلومة بنفسها لم يصح، لأننا سنبين أنه تعالى غير مدرك، فلم يجوز أن يدرك عليها. فإن / ٢٣٤ ظ قال: هي معلومة لا بنفسها ولا بحكمها، لم يصح، لأنه يؤدي إلى الجهالات، وليس بأن يثبت له مائة واحدة بأولى من أن يثبت له مائات لا نهاية لها، وكذلك يلزمه أن يثبت لكل حادث مائات لا نهاية لها. وإن جعلها معلومة بطريق وحكم فهي الحالة التي يثبتها أبو هاشم وأصحابه.

فإن قيل: إنكم تعتمدون في كثير من المسائل، وكذلك شيوحكم، على أن ما لا دليل عليه يجب نفيه. فبينوا هذه الدلالة بياناً شافياً يمكن معه أن يجعل أصلاً لنفي الماهية ونفي الأحوال عنه تعالى إلى غير ذلك من المسائل، قيل له: الأصل في هذه الدلالة هو أن ما لا يُعلم بنفسه، ولا يصح أن يكون إلى العلم به طريق، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات، وما أدى إليها فإنه يجب نفيه. ونعني بقولنا: إنه ليس بمعلوم في نفسه، أنه لا يُعلم بالإدراك وما يجري مجراه.

وإنما قلنا: إن تجويز ما هذا حاله يؤدي إلى الجهالات، لأن تجويزه يقضي على أهل العقول أن يجوزوا موانع عما يدركونه لا تعلم بنفسها ولا طريق إلى العلم بها. وهذا يلزم منه [زوال] الثقة بما يشاهدونه أنها على الصفة التي يدركونها عليها وزوال الثقة فيما يعلمونه أنها ليست أن^١ ليست / عندهم، أو [يؤدي] إلى ٢٣٥ وفساد تصرفاتهم بحسب الإدراك. وإنما قلنا: إنه تزول ثقتهم بما يشاهدونه، لأنه يلزمهم أن يجوزوا في الخردلة أن تكون بعظم الجبل، لكن الموانع التي لا طريق إلى العلم بها تمنع من إدراك الأجزاء التي هي بعظم الجبل، ويلزمهم أن يجوزوا أن على من يرويه من الناس رؤوساً كثيرة وفي أوجهم أعيناً، لكنهم لا يرونها لتجويز هذه الموانع، ويلزمهم أن يجوزوا أن بحضرتهم قبلة وعساكر وأصواتاً هائلة، لكنهم لا يشاهدونها ولا يسمعونها، ويلزمهم أن بين أيديهم جبلاً وحيطاناً تصدمهم إن أرادوا المشي إلى قدام، أو آباراً يهون فيها، أو نيراناً يقعون فيها، فيلزمهم أن يمشوا كمشي الضرير الذي يجوز أن يكون بين يديه ما ذكرناه. فصح أن تجويز ما ذكرناه يؤدي إلى فساد تصرفاتهم بحسب الإدراك وإلى نفي العلم بما يعلمون نفيه.

وكما يلزم من ذلك فساد هذه العلوم الضرورية فكذلك يلزم فساد العلوم المكتسبة بأن يجوزوا في كل دليل يستدلون به على إثبات أمرٍ شُبَّهَ قاذحة لا طريق لهم إلى العلم بها، فلا يؤدي النظر فيه إلى العلم بإثبات أمر، بل يلزم أن يجوزوا أن يكون / على نفي ذلك الأمر دليل لا طريق إلى العلم به، وكذلك ٢٣٥ ظ يلزم تجويز أدلة تدل على إثبات ما دل الدليل على نفيه. وفي ذلك فساد العلوم المكتسبة كفساد الضرورية.

واحتمل قاضي القضاة رحمه الله في شرح الجمل والعقود لنفي تجويز ما لا طريق إلى العلم به بأن تجويز ما هذا حاله يلزم منه تجويز معانٍ^٢ في الحل لا

طريق إلى العلم بها. ومتى جَوَّزنا ذلك لم نعلم إثبات علة لمعلول ولا ضد لمتضاد ولا إثبات فعل لقادر، فكان يبطل ما علمناه من استحقاق المدح والذم بالأفعال. وإنما قلنا ذلك لأننا كنا نَجَوِّز أن لا يكون المؤثر في ذلك الحكم هي العلة، بل المؤثر فيه هو شيء لا طريق إلى العلم به، وأن المنافي للضد ليس هو ما علمناه ضدًا، بل هو شيء آخر لا طريق إلى العلم به، وكذلك المؤثر في مقدور القادر ليس هو القادر بل ما نَجَوِّزه مما لا طريق إلى العلم به.

والذي أَلْزَمناه من الجهالات أظهر، وإن كان يلزمهم ما ذكره أيضاً، لأن المجَوِّز لهما لا طريق إلى العلم به لو ارتكب وقال: لست أعلم العلل التي تثبتونها ولا أعلم ضدًا معيَّنًا لمتضاد ولا فعلاً لفاعل، لم يعدَّ مكابراً عنده، لأن كل هذه العلوم هي مكتسبة عنده / يمكن العاقل دفعها. فلِإِزْام ما لا يمكن دفعه ٢٣٦ و أولى. وإنما قلنا: إن ما يؤدي إلى الجهالات يجب نفيه، لأنه إذا لم يجز أن نجهل ما نعلمه ضرورة، ولا ما نعلمه بالاكتساب، لم يجز أن نثبت ما يؤدي إلى جهل ما نعلمه.

فإن قيل: فإنكم أثبتتم ما لا طريق إلى العلم به ولا هو معلوم بنفسه، لأنكم أثبتتم صانع العالم قديماً. فاقضى ذلك أنه كان ثابتاً قبل أن يفعل فعلاً، وفعله هو الطريق إلى العلم به. فصح ثبوته في بعض الأحوال ولا طريق إلى العلم به. وإذا جاز ذلك في بعض الأحوال جاز إثبات ما لا طريق إلى العلم به في جميع الأحوال، قيل له: إنا قد قلنا: إنه لا يجوز إثبات ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق أصلاً، لأن تجويزه يؤدي إلى الجهالات من الوجه الذي بينا. وهذا لا يلزم على إثبات قديم سابق على طريق العلم به، لأنه وإن لم يثبت عليه دليل في بعض الأحوال، فإنه ما من حال إلا وكان يصح أن يكون عليه فيها دليل، لأنه ما من حال إلا ويصح أن يفعل فيها ما يكون دليلاً عليه.

فقد أثبتنا بإثبات القديم ما يصح أن يكون عليه دليل، ففارق ما نحن فيه.

فإن قيل: إنكم / تجوزون ثبوت ما لا دليل عليه قبل استدلالكم على ٢٣٦ و
نفيه، ولا يفسد هذا التجويز شيئاً من علومكم الضرورية ولا المكتسبة. وإذا لم
يفسد هذا التجويز شيئاً من العلوم في بعض الحالات فكذلك في جميعها، قيل
له: إن المفسد لما ذكرناه من العلوم ليس هو نفس هذا التجويز حتى يجب أن
يكون مفسداً للعلوم في جميع الأحوال، بل المفسد لذلك ما يؤدي إليه نظرنا
من أن هذا التجويز يقتضينا تجويز ما لا طريق لنا إلى العلم به من الموانع عن
إدراك المدركات. ويجوز أن لا تذكر في حال تجويزنا لما هذا حاله أنه يقتضينا
تجويز ما يؤدي إلى الجهالات، فلا نمتنع منه، ثم إذا علمنا بعد النظر أنه
يقتضينا تجويز ما يؤدي إلى الجهالات امتنعنا منه. وكذا هذا قولنا في تجويز كل
ما يؤدي إلى المحال إذا علمنا أنه يؤدي إلى ذلك بعد النظر، فإننا قبل النظر لا
نمتنع منه، وبعد النظر نمتنع منه.

فإن قيل: ألسم تجوزون ثبوت كثير من الأمور لا طريق لكم إلى العلم بها،
نحو تجويزكم كون جبرئيل عليه السلام بحضرتكم، ولا طريق لكم إلى العلم
بكونه عندكم، ولم يؤد تجويزكم لذلك إلى شيء من الجهالات؟ / فما أنكرتم أن ٢٣٧ و
لا يؤدي تجويز ما ذكرتم إلى الجهالات؟ قيل له: إن تجويزنا كون جبرئيل عليه
السلام بحضرتنا هو تجويز أمر لنا إلى العلم به طريق، غير أنه منع مانع معقول من
حصول ذلك الطريق، فتوقفنا في كونه عندنا ونفي كونه عندنا. يبين هذا أن جبرئيل
عليه السلام هو جسم وهو من جنس المراتب، ولهذا يراه الملائكة عليهم السلام،
إلا أنه جسم رقيق، والرقّة مانع في حقنا من رؤيته. فلما صح أن يكون لنا إلى العلم
بكونه عندنا طريق، لكنه منع من حصوله مانع معقول، اقتضى العقل تجويز كونه
عندنا وتجويز أن لا يكون، إذ ليس لنا دليل على كونه أو على نفي كونه. فلم يكن
تجويز كونه عندنا هو نظير تجويز ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق.
فإن قيل: لستم بأن تفنوا ما لا طريق لكم إلى العلم بشبوته، وتستدلوا بنفي

الطريق إلى العلم بثبوته على نفي ثبوته، بأولى من أن يقول مخالفكم بثبوته، ويستدل بذلك بنفي الطريق إلى العلم بنفيه، قيل: إن دليلنا على نفي ثبوت ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس هو أنه لا دليل على ثبوته فيلزم ما قلته. وإنما دليلنا على نفيه هو أن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات من حيث أن تجويزه يقتضيها ٢٣٧ ظ تجويز ما / يفسد العلوم، فوجب نفيه. وليس كذلك تجويز ما لا طريق إلى العلم بنفيه، لأن تجويز انتفاء ما هذا حاله لا يؤدي إلى انتفاء شيء من العلوم، بل يقرر العلوم. فلم يجب أن يحكم بثبوته لانتفاء الدليل على نفيه.

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق؟ أتعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل، أو تعنون به ما لا طريق إليه من جهة العقل والسمع جميعاً؟ فإن عنيتم الأول فقط لزمكم أن تنفوا الشرعيات، لأنه لا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ويلزمكم أن تنفوا تفاصيل الثواب والعقاب، لأنه لا طريق إليها أيضاً من جهة العقل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها لا طريق لكم إلى العلم بها من جهة العقل، فاقضوا بنفيها. وإن عنيتم الثاني، وهو ما لا طريق إلى العلم به أصلاً، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع، قيل لكم: وما أنكرتم فيما لا يُعلم بنفسه ولا طريق إليه من جهة العقل أن يكون الطريق إليه هو السمع؟ فيلزمكم أن تجوزوا ثبوت ما تنفونه مما لا طريق لكم إلى العلم به من جهة العقل، قيل له: بل نعني بذلك ما^١ لا ٢٣٨ و يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما / طريقه العقل، وما لا طريق إليه من جهة السمع فيما طريقه السمع. يبين هذا أنا لو لم نقطع على انتفاء ما لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق من جهة العقل فيما طريقه العقل، وتوقفنا في ثبوته لجواز ثبوت دليل سمعي عليه، أدى تجويز ذلك إلى فساد العلوم الضرورية والمكتسبة من الوجه الذي بيناه، ومتى فسدت العلوم

المكتسبة لم يصح ثبوت دلالة السمع. وليس يجوز أن نتوقف في نفي ما لو توقفنا في نفيه لتجوز دليل سمعي على ثبوته أدى إلى بطلان دليل السمع أصلاً. فأما إذا ثبت دليل السمع، وجوزنا ما يصح أن يكون دليل السمع طريقاً إلى ثبوته، ونظرنا فعلنا انتفاء أدلة السمع على ثبوته، فإننا نقطع على نفي ذلك. ولهذا ننفي صلاة سادسة لما علمنا انتفاء أدلة السمع على ثبوتها. فأما تفاصيل الثواب والعقاب فذلك مما إلى العلم به طريق لأنها من جنس المدركات إلا أنها معدومة الآن، فإذا وجدت كان لنا إلى العلم بها طريق. فليس ذلك مما نحن فيه بسبيل. وكذلك الغيوب التي يختص تعالى بالعلم بها لسنا نغي بها أنها لا طريق إلى العلم بها أصلاً، بل يصح أن يكون إليها طريق غير أن طريقها فائت عنا. / والله تعالى يعلم الأشياء لا بطريق، فصح أن يختص بالعلم بها دوننا. ٢٣٨ ظ

وأما مصالح الشرع فإننا قبل النبوة لا نجوز ثبوتها للمعنى الذي قدمناه، وهو أن تجوز له الأمر لا يصح أن يكون إلى العلم به طريق. فأما بعد دعوى النبوة أو ثبوت النبوة فإننا نجوز أن تصير مصلحة لنا، لأن تجوزها في هذه الحالة هو تجوز لأمر يصح أن يكون لنا إلى العلم به طريق، فصح تجوزها، ولم يؤد إلى شيء من الفساد. فثبت بما ذكرنا صحة هذه الطريقة.

فأما إن عني بالمائية الحالة التي يشبها الشيخ أبو هاشم فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله في المحيط أن المحكي عن كل العلماء الموحدين إلى زمن الشيخ أبي هاشم رحمه الله أن الله تعالى يختص لنفسه بأنه قادر عالم حي، وقالوا: إنه تعالى يخالف غيره من اللوات بوجود هذه الصفات، وهو قول الشيخ أبي علي رحمه الله. وقال أبو هاشم: إنه يختص بحالة ذاتية سوى هذه الصفات بها يخالف غيره من اللوات، ولكونه عليها وجب كونه عالماً قادراً حياً موجوداً. واستدل مئبئو هذه الحالة لإبائها بطريقين، أحدهما أنه قد وجب كونه تعالى قادراً عالماً حياً، ولم يجب ذلك لغيره، فلولا اختصاصه في ذاته بحالة توجب هذه الصفات لم يكن بأن تجب / له أولى من أن تجب لغيره. ٢٣٩ و

ولقائل أن يقول: إنما وجبت له هذه الصفات لنفسه المخصوصة، ويقال لكم: أليس اختصت ذاته تعالى بهذه الحالة دون غيره، فلم صارت ذاته أولى من غيره؟ إن قلتم: اختص بها لحالة أخرى، أدى ذلك إلى ما لا نهاية له من الصفات. وإن قلتم: اختص بها لذاته، لا لأمر زائد، قيل لهكم: فقولوا بمثله في هذه الصفات واستغنوا عن هذه الحالة. فإن قلتم: إن اختصاصه بها لا يعلل، لأنه بأي شيء عُلل فسد، ولأن تعليلها يؤدي إلى ما لا نهاية له من الصفات، قيل لكم: فامتنعوا من تعليل هذه الصفات بحالة سوى ذاته تعالى لأن تعليلها بحالة يؤدي إلى ما لا نهاية له.

وأما الطريق الثاني فهو أن ذاته تعالى مخالفة^١ لسائر الذوات. وكل ذات تخالف غيرها فلها^٢ لا تخالفها إلا بحالة ذاتية. فإذا تخلص ذاته تعالى بحالة ذاتية. وإنما قلنا: إن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لأنه تعالى يجب له من الصفات من نحو كونه قادراً عالماً حياً قديماً ما لا يجب لغيره، فصح أنها مخالفة لسائر الذوات. وإنما قلنا: إن الذات لا تخالف غيرها إلا بحالة ذاتية، ثم قسموا ٢٣٩ ظ الوجه التي لأجلها / تعلل الأحكام ويصح أن يقال: إن المخالف يخالف لأجلها، وأبطلوا الكل إلا الصفة الذاتية.

ولقائل أن يقول: إن الذات تخالف غيرها لنفسها ولا تفتقر إلى حالة ذاتية، وينبغي أن يُتبين أولاً حقيقة المخالفين، ثم يُنظر هل كون الشيء مخالفاً لغيره حكم أزيد من حقيقة الذاتين المختلفتين أم ليس ذلك بأزيد من حقيقتيهما؟ لأنه إذا لم يكن حكماً أزيد مما ذكرنا لم يمكن أن يعلل بأحد وجوه التعليل. وشيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمة الله عليهم يسلكون في ذلك مسلك الأحكام والعلل، وشيوخنا أبو الحسين رحمه الله يقول: إن المخالفة ليست بحكم يطلب مؤثره، وإنما هو علم بافراقها في أمر نريد أن نعرف تفصيله. ونحن نذكر كيفية

استدلّاهم لذلك. أما حقيقة المختلفين فقد قال شيوختنا أصحاب أبي هاشم: إن المختلفين هما اللذان لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إلى ذاته من الأحكام، وربما يقولون: هما اللذان لا يشتركان فيما يجب لكل واحد منهما، ويصح عليه، أو يستحيل عليه، من الأحكام الذاتية. وأما المثلاث فهما اللذان يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إلى ذاتيهما من الأحكام، أو يشتركان فيما يجب لهما، / ويصح ويستحيل عليهما، من الأحكام الذاتية.

٢٤٠ و

وقال شيوختنا أبو الحسين رحمه الله: إن المختلفين هما المتباينان في أمر ما، والمثلاثان هما المتفقان في أمر من الأمور. وينبغي أن يقال: إن المختلفين على الإطلاق هما المتباينان في أمر من الأمور، لأن المعقول من قولنا: مختلفان، أن أحدهما ليس كالآخر إما بأن لا تكون ذاته كذات الآخر أو يختص أحدهما بأمر ليس للآخر. فأما المختلفان من جهة الذات فهما اللذان ليس ذات أحدهما كذات الآخر، ثم يتبع ذلك أن لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر فيما يرجع إليهما من الأحكام الذاتية. والأحكام الذاتية هي التي تجب، أو تصح، أو تستحيل، على الذات لا لأمر زائد على ذاته. وإذا عُرف هذا في المختلفين فاعلم أن المثليين يفارق إطلاقهما إطلاق المختلفين، لأنه يُفهم من إطلاق المثليين أنها مشتركان في جميع الوجوه إلا فيما لا يمكن اشتراكهما فيه. فإذا أضيف التماثل فقليل: هما مثلال في الذات أو في كذا، أفاد اشتراكهما في ذلك خاصة. وإنما أطلق الشيخ أبو الحسين رحمه الله القول في المثليين، فقال: هما المشتركان / في أمر من ٢٤٠ ظ الأمور، لأنه ذكره في مقابلة المختلفين. ولما قال في المختلفين: إنها اللذان لا يشتركان في أمر من الأمور، قال في المثليين ما قاله. غير أنها يفترقان في الإطلاق على ما ذكرنا، والتحاكم في ذلك إلى ما يُفهم من إطلاق كل واحد منهما.

واستدل أصحاب أبي هاشم على أن المختلفين إنما يختلفان بحالة ذاتية، فقالوا: ليس يخلو إما أن يختلفا لا لوجه أو لوجه. ولا يجوز أن يختلفا لا لوجه لأنه

ليس بأن يختلفا لذلك بأولى من أن يتماثلا، فإذا لا بد في المخالفة من وجه. ثم ذلك الوجه إما أن يكون هو ذاتاهما، ولا شبهة أنهما مشتركان في كونهما ذاتين، ولا يجوز أن يختلفا لأمر قد اشتركا فيه.

ولقائل أن يقول: إن من يقول: إنها يختلفان لذاتيهما، إنما يعني به أن ذات أحدهما ليست كذات الآخر، نحو الحجم والسواد، والحجم ليس كالسواد، ولا يعني به أنها مختلفان لأنهما ذاتان على الإطلاق، ولا أن كل واحد منهما يُسمى ذاتاً. يبين هذا أنكم إذا قلتم: إنها مختلفان لحالة ذاتية، أمكن أن يقال لكم: إنها مشتركان في أن كل واحد منهما مختص بحالة ذاتية، فكيف يختلفان لأمر قد اشتركا فيه؟ / فلا بد من أن تقولوا في الجواب: إنا لم نقل: إنها يختلفان لأنهما مختصان بحالة ما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما قلنا: إنها يختلفان لأن كل واحد منهما يختص بحالة ليست كحالة الآخر. فكذلك هذا هو جواب من يجعل الاختلاف واقعاً بنفس الذات.

٢٤١ و

قالوا: وإذا بطل أن يختلفا لذاتيهما فلا بد من أمر زائد على ذاتيهما، وذلك إما نفي أو إثبات. والإثبات إما راجع إلى الذات أو منفصل عنها، والمنفصل نحو الفاعل أو العلة. أما الفاعل فبأن يقال: إن الفاعل جعلها مختلفين. فإن أريد بذلك أن الفاعل أثبت لها صفتين مختلفتا لأجل الصفتين، أو أريد أنه أوجد فيهما معنيين مختلفتا لأجلهما، فستكلم في ذلك. وإن أريد أنه جعلها مختلفين ابتداءً من دون أن يوجد فيها علتين أو يشبهها على صفتين لم يصح، لأن الاختلاف يرجع إلى الذاتين، فلا بد من أن يستبدَّ أحدهما بأمر ليس للآخر حتى يُعقل الاختلاف بينهما. فكان ينبغي فيمن لا يعرف أن الفاعل جعلها كذلك أن لا يعلمها مختلفين، ولا متماثلين أيضاً، لأن التماثل في ذلك كالاختلاف في أنه ٢٤١ ظ يجب أن يكون / بالفاعل على قول هذا القائل، وذلك محال. فأما أنها يختلفان

لعلة، فإن أريد به أن العلة توجب لها صفتين يختلفان لأجل تينك^١ الصفتين، فستكلم في ذلك. وإن أراد أنها يختلفان لأجل قيام العلتين بهما فحسب، لا لأنها توجبان لها صفتين، لم يخل إما أن تكون العلتان مختلفتين أو لا. فإن لم تكونا مختلفتين لم يجوز أن تختلف الذاتان لأمرين غير مختلفين.

فإن قيل: إن العلة بها يقع الخلاف، فلم يجوز أن تخالف غيرها لأنها خلاف، قبل له: إنا نعلم ضرورة في كل شيئين أن أحدهما إما يسد مسدّ غيره فيما يرجع إلى ذاته، أو لا يسد مسدّه في ذلك، إذ^٢ نعلم أن كل شيئين فإما أن يكون أحدهما كالآخر أو لا يكون كالآخر، ولا نعقل بين ذلك واسطة. فتي اعتقدنا علتين لها اختلفت^٣ الذاتان، فلا بد من أن نعتقد أن إحدهما كالأخرى أو ليست كالأخرى. وإذا لم نفك من هذا الاعتقاد، لم نفك من اعتقاد كونها مختلفتين أو متماثلتين^٤، ولا يؤثر في ذلك العبارات بأن نمتنع من هذا الاعتقاد لأجل أن العلتين تسميان بأنهما خلاف. وإذا كانتا مختلفتين، لم يكن بد من علتين تختلفان لها على هذا القول، / فيؤدي ذلك إلى علل لا نهاية لها. ولا بد ٢٤٢ و من أن تختص تانك^٥ العلتان بالعتين الموجبتين لاختلاف الذاتين حتى تختلفا لأجلها، وذلك يقتضي حلولها في العلتين، وذلك محال.

وبمثل ما ذكرنا يبطل وقوع الخلاف بالصفات الموجبة عن العلل، فلا بد من أن يرجع ذلك الأمر إلى المختلفين. وذلك إما ثبوت صفة لها أو نفي صفة عنها. أما الصفة الثابتة فإما أن تكون متجددة كالصفات الثابتة عن الفاعل كالحادث أو عن العلل ككون المحل متحركاً أو كون الحي مريداً، أو موجبة عن الذات ككون الجوهر متحيزاً، أو موجبة لا عن الذات ولا عن العلة ككون الحي مدركاً. وكل ذلك لا يؤثر في وقوع الخلاف، لأن مخالفة الذات تسبقها،

١. تينك: تلك ٢. إذ: أو ٣. اختلفت: اختلف

٤. مختلفتين أو متماثلتين: مختلفين أو متماثلين ٥. تانك: تلك

ولأن المختلفات تشترك في الحدوث والإدراك والإرادة، فلم يجوز أن يقع بها الخلاف.

فأما نفي الصفة فلا مدخل له في المخالفة الذاتية لما بينا أن جهة المخالفة لا بد من أن تكون أمراً يرجع إلى الذات، ليس لغيرها^١ ذلك الأمر. وقد تشترك المختلفات في نفي صفات عنها ونفي أمور عنها، فأما إن أريد بالنفي نفي الصفة الذاتية عن غيرها فقد ألزم / شيخنا أبو الحسين من يجعل الحالة الذاتية جهةً للمخالفة، وقال: ما أنكرتم إن تنتف^٢ هذه الصفة عن ذات أخرى من دون أن تختص تلك الذات بصفة أخرى أن تختلفا لذلك؟ قال: والصحيح من الجواب أنه كان يصح وقوع الخلاف بذلك لولا ثبت عند شيوخنا أن كل ذات لا بد من أن تختص بصفة ذاتية تُعلم عليها على التفصيل. وهذا الذي ألزمهم إنما يصح في المخالفة المطلقة. فأما المخالفة الذاتية فلا يصح إلا في ذاتين كل واحدة منهما حقيقة في نفسها، أو تختص بحالة ذاتية على قول الشيوخ. ولا يصح أن يخالف تعالى غيره بكونه واحداً وغنياً، لأن ذلك يرجع إلى النفي. وعلى أنه، إن أريد بكونه واحداً أن ذاته لا يصح فيها الانقسام والتجزؤ، فقد شاركه في ذلك الجوهر. وإن أريد به أنه لا مثل له، فقد شاركه في ذلك القدرة على قول الشيوخ، لأن كل قدرة لا مثل لها على قولهم. فإن أريد به أنه واحد في الإلهية بكونه إلهاً يرجع إلى كونه مما يليق به العبادة. وإنما يليق به العبادة لكونه تعالى قادراً على اختراع الأجسام والحياة. وستكلم في كونه تعالى قادراً، هل يصح أن يكون جهة في / مخالفة ذاته تعالى لسائر الذوات؟ فلم يبق بعد بطلان هذه الأقسام إلا أنه تعالى يخالف غيره من الذوات بحالة ذاتية ليست إلا له، كما يقوله الشيخ أبو هاشم، أو بكيفية صفاته، نحو كونه قديماً، ووجوب كونه قادراً عالماً حياً، كما يقوله الشيخ أبو علي رحمه الله.

واحتج أصحاب الشيخ أبي علي لقولهم، فقالوا: إنه لا طريق إلى إثبات صفة زائدة على صفاته التي دل عليها الفعل، وليست معلومة بنفسها، فلا يجوز إثباتها. وقد ثبت [أن] ذاته تعالى مخالفة لغيرها من الذوات، ولا بد للمخالفة من جهة، ولا وجه في ذلك إلا ما ثبت بالدليل من وجوب هذه الصفات له تعالى. ولأنه تعالى قادر لذاته ولا يشاركه في هذه الصفة غيره، لأنه لا يتعلق بمقدوره قادر آخر. فقد اختص بصفة ذاتية ليست إلا له بالاتفاق، فلا حاجة إلى صفة أخرى ليقع بها الخلاف. يبين ذلك أنه لو وجب إثبات صفة زائدة لكان وجه إثباتها هو أنه لا بد في المخالفة من صفة ذاتية ليست لغيره من الذوات، وهذا حاصل في صفته تعالى بكونه قادراً. فلو وجب مع ذلك إثبات صفة أخرى / لوجب إثبات صفة ثالثة إلى غير غاية.

٢٤٣ ظ

واحتج الناصرون للمذهب أبي هاشم بأن المخالف لا بد من أن يختص بصفة ليست لمخالفه على ما تقدم. وإذا كانت المخالفة ذاتية فلا بد من أن تكون تلك الصفة ذاتية. فأما كونه تعالى حياً قادراً عالماً موجوداً فلا يصح أن يقع بها الخلاف، لأننا نشاركه في هذه الصفات، ولا يجوز أن تقع المخالفة بما وقع فيه المشاركة. فأما وجوب هذه الصفات له تعالى، فإن أريد به نفي زوالها أو نفي أضدادها أو استغنائها عن فاعل، لم يجوز أن يؤثر في الخلاف لما بيننا أنه لا بد في جهة الخلاف أن تكون أمراً ثابتاً راجعاً إلى الذات. ولقائل أن يقول: إن نفي زوالها هو نفي النفي، وذلك إثبات، ونفي الضد والاستغناء عن فاعل يتبع وجوب الوجود. فوقوع الخلاف بذلك يرجع إلى الإثبات لا إلى النفي.

قالوا: فإن أريد به استمرار ثبوتها فلا استمرار لا يؤثر في الخلاف بعد الاشتراك في تلك الصفة. ألا ترى أننا لو قدرنا سوادين، قديماً ومحدثاً، ثم أدركناهما لم نفصل بين ذاتيهما، وإن كان أحدهما قد استمر كونه سواداً لم يزل، / ولم يكن الثاني كذلك. ولأن وجوب الصفة يرجع إلى الصفة، لا إلى الذات، فلم يصح وقوع الخلاف به إلا أن يقال: إن كون الذات مما يجب لها الصفة ويقع بها

٢٤٤ و

الخلافاً. فيقال لهم: فلمَ كانت الذات مما يجب لها الصفة، لأنها توجب الصفة لنفسها، أو لأن الصفة لنفسها تجب لها؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: أفوجب الصفة لنفسها لأنها ذات مطلقة أو لأنها ذات مخصوصة؟ والأول يقتضي أن توجب كل ذات لنفسها تلك الصفة، والثاني يقتضي أنه لا بد في كونها ذاتاً مخصوصة من صفة تختص بها. وفي ذلك رجوع إلى قول أبي هاشم، لأن أبا علي يسلم أنه لا بد في كون الذات مخصوصة من صفة، ومن يقول: هي مخصوصة بنفسها، لا يلزمه ذلك. وإن كانت الصفة تجب لها نفس الصفة، لا لأجل الذات، لزم أن تجب تلك الصفة لكل ذات بنفسها.

فإن قالوا: أليس الصفة التي يثبتها أبو هاشم لا يعللها بكون ذاته ذاتاً مطلقة، لأنه يلزم أن تجب لكل ذات، ولا يعللها بكونها ذاتاً مخصوصة أخرى، فيلزم إثبات صفة، ولا توجب الصفة لها بنفسها، فيلزم أن تجب لكل ذات / ٢٤٤ ظ ذات، بل يقول: إن ذلك حكم لا يعلل؟ فما أنكرتم من مثله أن نقوله في وجوب الوجود؟ قيل لهم: إنكم متى قلتم بذلك فقد أوقعتم الخلاف بأمر قد اشتركنا فيه، لأن بوجوب الوجود لا تباين ذاته ذواتنا ولا وجوده وجودنا، لأن بوجوبها لا يخالف معناها معنى وجود غيرها، فصح أنه لا بد من صفة زائدة على هذه الصفات وكيفية ثبوتها له تعالى. ولما كان طريقنا إلى إثبات هذه الصفة هي وجوب هذه الصفات عبئاً عنها وقلنا بأنها هي الصفة التي لأجلها يجب له تعالى كونه موجوداً حياً قادراً عالملاً. وبأن بذلك قول الشيخ أبي هاشم عن قول ضرار، لأن ضراراً قال: إنه لا طريق إلى العلم بالمائية، وإنه لا يعلمها إلا الله تعالى.

فأما اختصاص القديم تعالى بصفة القادر فقد أفسدوه بأننا نشركه في قبيل هذه الصفة، فلم يجوز أن تقع بها المخالفة. والجواب: إنه إذا لم تقع المشاركة في

نفس الصفة ولا في حكمها، وهو صحة حدوث ما لا يُقدر عليه بالقدرة، لم يبق لقلولكم: إنا نشاركه في قبيل هذه الصفة، إلا أن كل واحدة منها تسمى بأنها صفة / قادر، والمشاركة في الاسم لا تمنع من المخالفة. ألا ترى أن السواد والبياض يسميان بأنها لون مع اختلافهما؟ واحتجوا أيضاً بأنه لو وقعت المخالفة بصفة القادر لخالف بعضنا بعضاً، لأن صفتنا بكوننا قادرين مختلفة، فصح أن هذه الصفة لا تكفي في وقوع الخلاف بها. فإن اعتبرتم كونها ذاتية قيل لكم: فإذا لا بد من اعتبار كفيها في وقوع الخلاف بها، وقد بينا أن كيفية الصفة لا تؤثر في وقوع الخلاف. والجواب: إن المخالفة الذاتية لا بد فيها من كون الصفة ذاتية، فإن عنيتم بكيفية الصفة هذا الوجه لم نأبه. ألا ترى أن صفة الجوهر لو لم تكن ذاتية لما وقع بها الخلاف؟ واحتجوا أيضاً بأن صفة القادر مشروطة بكونه حياً، وليس يقع الخلاف بالصفة المشروطة. يبين هذا أن كونه حياً أسبق منه في الرتبة وأخص بالذات منها. فإذا لم تقع المخالفة بكونه حياً فأولى أن لا تقع بكونه قادراً. وهذا ما احتج به الفريقان لنصرة قولهم.

وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فقد بينا معنى الاختلاف / على قوله. ٢٤٥ ظ ويمكن إبطال الأقسام التي أبطلها الشيوخ، وكذلك إبطال المخالفة بصفة ذاتية أو غير ذاتية، على قوله بطريقة واحدة، فيقال: إن الذات هي ما كانت حقيقة في نفسها، ومتى كانت كذلك صح أن يتصور قيام الصفة أو العلة بها، أو تصرف الفاعل فيها، فيجعلها على حكم أو صفة. وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن يقال: إنها تخالف غيرها بصفة أو لوجوب صفة أو علة أو فاعل أو أمر من الأمور زائد على حقيقتها، لأن كل زائد^٢ يتصور لها بعد كونها حقيقة في نفسها، والعلم بأنها تخالف غيرها، أو توافق، تابع لكل حقيقة في نفسها. ولهذا متى تصورناها حقيقة في نفسها لم يمكننا أن نتصورها لا مخالفة لغيرها ولا

موافقةً، بل لا بد من أن نعتقد أنها إما كالذات الأخرى أو ليست كالذات الأخرى. فإذا كان العلم بمخالفتها تابعاً لما ذكرناه كان العلم بمخالفتها الذاتية سابقاً للعلم بكونها على أمر من الأمور زائد عليها. وإذا صح ذلك فكيف يصح أن يقال: إن ذاتها تخالف غيرها لأمر زائد عليها؟ . . .

الجز الثالث من كتاب المعتمد في أصول الدين

تأليف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي رحمه الله/

١ ظ

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله وبه نستعين

باب القول في استحالة الأعضاء عليه تعالى

ذهب شيوخنا وجماعة غيرهم ممن لا يقول بالتشبيه إلى أن الأعضاء تستحيل على الله تعالى، وذهبت المجسمة إلى أن الله تعالى أعضاء هي أجسام نحو اليد والوجه والعين إلى غير ذلك مما توهموا أنه ورد به القرآن. فأما الكلامية والأشعرية فذهبت إلى أن ما في القرآن من اليد والوجه إلى غير ذلك فهو صفات لله تعالى قديمة قائمة بذاته، وقالوا: إن الله تعالى يدًا هي^١ صفة وتسمى يدين، وربما يقولون: كل واحدة^٢ منهما يمين وليست^٣ بجارحة، وكذا قالوا أيضاً في سائر ما في القرآن من الآيات التي بظاهرها تفيد إضافة الجارحة إليه تعالى. وقالت الكرامية: إنا لا نعرف معاني ما ورد به القرآن من إضافة الجوارح إليه تعالى، فنقول: لله تعالى يد ووجه، وليست بجارحة ولا صفة، ونكل علمه إلى الله تعالى.

١. هي: هو. ٢. واحدة: واحد. ٣. ليست: ليس

ونحن نبطل أولاً قول الكلاية والأشعرية، ثم قول الكرامية، ثم قول المجسمة، لأن قول المجسمة داخل بطلانه فيما قدمناه وسنشير إليه هاهنا، ونذكر تأويل الآيات التي يتعلّقون بظواهرها، إن شاء الله تعالى. فالذي يبطل قول الأشعرية هو أن يقال لهم: إن هذه الصفات التي اثبتوها ليست معلومة بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها من جهة العقل، ولا من جهة السمع، فوجب نفيها، لأن إثباتها يؤدّي إلى الجهالات. وقد استقصينا هذه الطريقة عليهم فيما يثبتونه من العلم والقدرة، وبينّا هناك كيف يؤدّي إثبات ما لا طريق إلى العلم به إلى الجهالات.

فإن قالوا: ولم زعمتم أنه لا دليل على هذه الصفات من جهة السمع، وقد سمعتم الآيات التي ورد بها القرآن التي فيها ذكر اليد والوجه الى غير ذلك؟ فإذا لم يصح حملها على ظواهرها وجب حملها على أن المراد بها إثبات صفات / لله تعالى، قيل لهم: إنه ليس في هذه الآيات ما يدل على الصفات التي تذهبون إليها، لأنه ليس فيها تصريح بأن اليد صفة له تعالى ولا غير اليد، فلو دلت على هذه الصفات لدلت عليها إما بحقيقتها أو مجازها، وحقيقتها إنما تقتضي ما يذهب إليه المشبهة، ومجازها يشهد لما تتأولها عليه. ومعلوم أنه لا يمكن أن يدعى فيها عرفاً شرعي ولا لغوي، فيقال: إنها تدل على هذه الصفات شرعاً أو عرفاً، لأن أهل اللغة وأهل الشرع لا يفهمون من قولنا «يدين» و«أعين» أنه صفة لذات، فكيف تدل هذه الآيات على ما ذكرتم؟ ومتى حملتم هذه الآيات على معاني لا يدل عليها وضع أهل اللغة وعرفها ومجازها، ولا عرف الشرع، لزمكم ما لا قيل لكم به، وقيل لكم: جوّزوا في جميع القرآن أن يعني به تعالى معاني لا يدل عليها خطاب القرآن في لغة العرب ولا في عرف الشرع، وينسند عليكم الطريق إلى معرفة مراد الحكيم في خطابه. وفي ذلك من الجهالات

و ٢

ما لا خفاء به، وتُلمّون أن تثبتوا لله تعالى جدًّا هو صفة قائمة بذاته لأنه نطق به القرآن في قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ (الجن ٣). وهذا، وإن كان حكاية منه تعالى عن الجن، لكنه تعالى لم ينكر عليهم ما قالوه، بل مدحهم بذلك.

فإن قالوا: إن الجدَّ في اللغة هو العظمة، فأمكن حمل الآية عليها، وليس كذلك [آية] اليد والوجه لأنه لا يمكن حملها على الظاهر فوجب حملها على إثبات صفة له تعالى، قيل لهم: إنه من يحمل آية اليد والوجه [على معان] لم يستعمل فيها اسم اليد والوجه لا يأمن أن يريد تعالى باسم الجدَّ معنى يشبه المعاني التي ذكرها في اليد والوجه، فاحملوا على ذلك اسم الجدَّ ولا توجبوا حمله على ما هو معهود في اللغة. فإن قالوا: إن قوله تعالى ﴿وَلَمْ يُؤَلَّكَ﴾ (الإخلاص ٣) يمنع من حمل آية الجدَّ على أن له تعالى جدًّا، قيل لهم: إن قوله تعالى ﴿وَلَمْ يُؤَلَّكَ﴾ يمنع من إثبات جدَّ له هو أبو أبيه على الحقيقة، ولم يمنع من إثبات أبي أبي له هو صفة قائمة بذاته على طريقتكم.

ويلزمون أيضاً أن يثبتوا له أدياً وأعينا هي صفات / له تعالى، لأن القرآن ٢ ظ ورد بذلك، وليس لهم أن يقولوا: إن المراد بذلك هو شيء واحد هو أيد وأعين، لأنه لا دليل لهم على ذلك. وبهذا يبطل قولهم أيضاً: إن لله يدين هو صفة واحدة، وإن اليمين كل واحدة منهما يمين. وعلى أن قولهم: كل واحدة منهما، يقتضي أنهم أثبتوا شيئين ليس أحدهما هو الآخر.

فإن قالوا: إن الإجماع يمنع من حمل هذه الآيات على جمع الأيدي والأعين، فلذلك لم نحملها عليها، قيل لهم^٣: وكذلك ما ذكرناه من الدليل يمنع من حملها على ما تذهبون إليه من الصفات. وجميع ما ألزمتنا هؤلاء يلزم بعينه^٤

١. [على معان]: في الأصل علامة تنبه على إضافة في الهامش غير أن هامش الصفحة مقطوع، فالإضافة بما يقتضيه السياق ٢. أبو: اب ٣. لهم: لكم ٤. بعينه: بعينها

الكرامية، لأن ما جَوَّزوه من اليد والوجه لله تعالى اللذين لا يعلمها إلا الله تعالى لا طريق إلى العلم بهما، فيلزمهم من الجهالات عليهما ما أَلْزَمنا هؤلاء. وكذلك فهذه الأسماء غير موضوعة في اللغة والعرف وبجازهما لما جَوَّزوه، فتي جَوَّزوا حملها على هذه المعاني لزمهم عليه ما أَلْزَمنا الأشعرية.

ثم يقال للكرامية: ليس تخلو البدان لله تعالى إما أن تكونا ذاتاً، أو صفةً لذات أو لا ذاتاً ولا صفة لذات. فلو كانت ذاتاً فلما أن تكون هي ذاته تعالى أو ذاتاً أخرى، وإن كانت صفة فلما أن تكون صفة لذاته تعالى أو لذات أخرى. فإن قالوا: إن ذلك راجع إلى النفي، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إنه تعالى يفعل بهما، ولزمكم أن تقولوا: إن «يدي» صلة في الكلام. وإن قالوا: إن المراد بذلك ليس شيئاً مما ذكرتموه، قيل لهم: فكأنكم أثبتتم أمراً ليس بإثبات ولا نفي ولا أصلي لغيره، ولا تبع لغيره وكنتم كمن قال: قد يكون الشيء لا موجوداً ولا معدوماً، وإن بين العدم والوجود أموراً لا يعلمها إلا الله تعالى. فإن قالوا: إن المراد باليد هو القدرة، أو كونه تعالى قادراً، أو هو صفة، كانوا قد رجعوا إما إلى قول الأشعرية أو إلى قولنا، ويبطل قولهم: إنه ليس المراد بالآيات شيئاً مما ذكرتموه من الأقسام.

فأما المجسمة فإنهم أثبتوا لله تعالى أعضاء على الحقيقة يداً ووجهاً إلى غير ذلك. فما يُبطل [قولهم] / ما تقدم من أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً، والأعضاء هي أبعاد للجسم تكون آلات له في الأفعال أو الإدراك. وأيضاً، فقد ثبت أنه تعالى واحد على الحقيقة، ومن يجوز عليه الأبعاد والأعضاء لا يكون واحداً على الحقيقة. وأيضاً، فلو وجب إثبات أعضاء له تعالى لورود القرآن بآيات تقتضي ظواهرها إثبات الأعضاء له تعالى لوجب أن ثبت له تعالى من الأعضاء ما ورد به القرآن فقط، لأنه لا دليل على ما زاد على ذلك،

و ٣

ولوجب أن ثبت له تعالى تلك الأعضاء على الوجه الذي تقتضيه تلك الآيات. وكما ورد القرآن بإضافة يد إليه تعالى فكذلك ورد بإضافة يدين وأيدي^١ إليه تعالى وبإضافة عين وأعين إليه تعالى. قال الله تعالى ﴿مِمَّا عَمِلْتَ آيِدَيْنَا أُنْعَامًا﴾ (٣٦ يس ٧١) ﴿وَلَا تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٥٤ القمر ١٤) ﴿وَوَرَدَ بِذِكْرِ الْوَجْهِ وَالْجَنْبِ وَالسَّاقِ، وَلَمْ يَرِدْ بِمَا عَدَا ذَلِكَ مِنْ ذِكْرِ الْأَنْفِ وَالْفَمِّ وَالْحَاجِبِ وَالرَّجْلِ وَالْبَطْنِ وَالظَّهْرِ، فَلَزِمَهُمْ لِذَلِكَ أَنْ يَقُولُوا: إِنْ جِثَّةُ اللَّهِ، تَعَالَى عَنْ قَوْلِهِمْ جِثَّةٌ، هِيَ سَاقٌ عَلَيْهَا^٢ جَنْبٌ، وَعَلَى الْجَنْبِ وَجْهٌ مِنْ دُونِ عُنُقٍ وَرَأْسٍ، وَعَلَى ذَلِكَ الْجَنْبِ أَيْدٍ كَثِيرَةٌ، وَعَلَى وَجْهِهِ أَعْيُنٌ كَثِيرَةٌ مِنْ غَيْرِ أَنْفٍ وَفَمٍّ وَحَاجِبٍ وَذَقْنٍ وَجَبَةٍ. وَمَتَى كَانَتْ صُورَتُهُ هَذِهِ كَانَتْ صُورَةٌ لَمْ تَرِ الْعَيُونَ أَسْمَجَ مِنْهَا وَلَا أَحْسَنَ، وَلَكَانَتْ صُورَةُ الْآدَمِيِّ أَحْسَنَ مِنْهُ وَأَفْضَلَ.

فإن قالوا: إن باقي الأعضاء التي لم تذكر في القرآن ورد بها الأخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله وإن صورته أحسن الصور، قيل لهم^٣: إن الأخبار المروية في هذا الباب هي أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم. وأيضاً، فلو قيل بهذه الأخبار للزم إثباته تعالى على صور مختلفة، لأن الأخبار في ذلك مختلفة، حتى أنهم رَوَوْا أنه تعالى يبعث يوم القيامة على صورة الجُعَلِ، تعالى الله عن أقاويلهم ورواياتهم علواً كبيراً.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (٥ المائدة ٦٤) / وقوله ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (٣٨ ص ٧٥) ﴿إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ فِيهَا ذِكْرُ الْيَدِ، قِيلَ لَهُ: الْيَدُ فِي اللُّغَةِ قَدْ تَكُونُ بِمَعْنَى النِّعْمَةِ، يُقَالُ: لِفُلَانٍ عِنْدِي يَدٌ وَأَيَادٍ، قَالَ جَرِيرٌ:

يَا بْنَ الْخَلِيفَةِ يَا مُعَاوِيَةَ إِنَّنِي أَرْجُو فُضُولَكَ فَاتَّخِذْ عِنْدِي يَدًا

وقد تكون بمعنى القوة، يقال: ما لي بهذا يد، أي طاقة وقوة. وأكثر ما تجيء على هذا المعنى مثني، يقال: ما لي به يدان، قال الشاعر:

عَقِمْتُ وَمَا لِي بِالْجَحِيمِ يَدَانِ،

وقال علي بن غدير الغنوي:

وَإِذَا رَأَيْتَ الْمَرْءَ يَشْعَبُ أَمْرُهُ: شَعَبَ أَلْعَصَا وَيَلْجُ فِي أَلْعَصَانِ
فَاعْمِدْ لِمَا تَعْلُو فَمَا لَكَ بِالَّذِي: لَا تَسْتَطِيعُ مِنَ الْأُمُورِ يَدَانِ^٢

أي تكلف من الأمور ما تستطيعه. وقد تدخل اليد في الكلام تأكيداً للمعنى وصلة، يقال: يَدَاكَ أَوْكَنَا وَفُوكَ نَفَخَ، ويقال: هذا ما جتته يدك، أي جنيته أنت. وقال الله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ إلى قوله ﴿وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ﴾ (٢٢ الحاج ٨-١٠)، أي فعلته أنت لأن المجادلة في الله لا تقع باليد، وقال ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (٧ الأعراف ٥٧)، أي بين يدي^٣ المطر، وليس للمطر يدان. وإذا صحَّ ذلك فالمراد باليد في قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، النعمة، أي بقتل النعم. وصف اليهود الله تعالى بالبخل، ومعلوم أنهم لم يعنوا أن يده مغلولة على الحقيقة، وإنما قصدوا ما ذكرناه من المعنى، فردَّ الله تعالى ذلك عليهم فقال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، أي نعمته، وهي نعم الدنيا ونعم الدين، ولم يعن بذلك بسط يديه على الحقيقة، لأنه لا يحصل في ذلك مدح ولا ردُّ على اليهود. يبين هذا أن البخل قد يكون مبسوط اليد ويُذمَّ مع ذلك بالبخل، وقد يكون السخي مغلول اليد على الحقيقة ويُمدح على سخائه بما يأمر به من الصلوات.

١. غدير: عدى ٢. ينسب البيت الأخير إلى كعب بن سعد الغنوي،

انظر لسان العرب مادة «يد» ٣. بين يدي: يدي بين ٤. بذلك: ذلك

فإن قيل: فقد روي عن النبي صلى الله عليه أنه قال: كلتا يديه يمين، قيل له: أجاب عن ذلك الشيخ أبو الهذيل فقال: لما عبّر الله تعالى عن نعمه باليد / وصف نعمه بما توصف به اليد، أي أنها أفضل نعمة وأكمل إحسان، كما أن أفضل اليدين هي اليمين، واستشهد لذلك بقول الشاعر:

فَمَا كَانَ قَبْسٌ هُلْكُهُ هُلْكُ وَاحِدٍ ۖ وَلَكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهْدَمُ
لما شبّه الرجل بالبنيان وصفه بالهدم. وقال الشاعر أيضاً:

سَأَبْكِيكَ لِلدُّنْيَا وَلِلدِّينِ ۖ إِنِّي ۖ رَأَيْتُ يَدَ الْمَعْرُوفِ بَعْدَكَ شَلَّتِ
لما جعل للمعروف يداً وصفها بالشلل على سبيل التوسع والمبالغة، فكذاك هذا فيما رواه من الحديث.

فأما قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾، فيحتمل أن تكون اليد في الآية بمعنى القدرة، ويحتمل أن تكون تأكيداً وصلّة، أي: خلقته أنا. فإن قيل: لو كان المراد به: خلقته أنا، لكان لإبليس أن يقول: وأنا أيضاً من خلقك، فهلا يسجد لي آدم؟ قيل لهم: هذا لا يستقيم على أصولكم لأنكم تقولون: إنه ليس للعبد أن يعترض على الله تعالى، فكيف قلتم الآن: إنه كان لإبليس أن يعترض عليه تعالى بهذا الاعتراض^١؟ وعلى أنا لم نقل: إن إبليس إنما وجب عليه السجود لآدم لأن الله تعالى خالق آدم، حتى يلزم عليه أن إبليس من خلقه تعالى، فيجب على آدم أن يسجد له، وإنما نقول: إنه كان يجب على إبليس السجود نحو آدم تعظيماً له وعبادة لله تعالى، أمره بذلك لما علمه في ذلك من المصلحة لإبليس في تكليفه. فوزان ذلك أن يقول المخالف: فيجب، لو أمر^٢ الله تعالى آدم أن يعظم إبليس بالسجود نحوه، أن يجب عليه ذلك، ولو قال ذلك لقلنا: إنه كان يجب عليه السجود نحوه، ولهذا قال تعالى لإبليس: ما منعك أن

٤ ظ

لا تسجد إذ أمرتكم؟ فذمه على أن امتنع من السجود بعد أمر الله تعالى إياه بالسجود. وإنما قرن الله تعالى توبيخ إبليس في الآية على امتناعه من السجود بقوله ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾، لأن إبليس جعل علة امتناعه من السجود أنه أشرف جوهرًا منه، لأن الله تعالى خلقه من نار وخلق آدم من الطين، فنبهه تعالى على فساد / ما ذهب إليه بأن الله تعالى هو خالق آدم من الطين، تولى خلقه بنفسه، ولم يفوض تسويته وتصويره إلى ملائكته. والخلق إنما يشرف ويعبد به لشرف فاعله وخالقه، لا لنفس المخلوق، فإن جوهر النار لا يفضل على جوهر التراب لما يرجع إلى النار. ولهذا قال تعالى ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (٣٨ ص ٧٥)، فبين له تعالى أن امتناعه كان استكبارًا وتعظمًا، لا تشرفًا بجوهره، لأن جوهره ليس له هذا الشرف الذي ادّعاه.

ثم يقال لهم: أليس من قولكم: إن الفعل إنما يجب على العبد لايجاب الله تعالى لا غير؟ فما بالكم تجعلون الآن وجه وجوب السجود لآدم على إبليس هو أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، ورددتم تأويلنا، ونسبتم مذهبكم؟ فإن قلتم: لم أمر الله تعالى إبليس بالسجود لآدم ولم يأمر آدم بالسجود لإبليس لولا أن الله تعالى خلق آدم بيديه؟ قيل لكم: إن هذا لا يستقيم على أصولكم، لأنكم لا تطلبون وجه حكمة فيما يأمر به تعالى حتى يحسن، بل تقولون: إن حسنه موقوف على مشيئته تعالى، فإذا اختاره وشاءه كان حسنًا. وعندنا أنه تعالى إنما أمر إبليس بذلك لما كان له في ذلك من المصلحة بالخضوع له تعالى وترك الاستكبار، ولما في ذلك من التعظيم لآدم، ولهذا نبه تعالى بقوله ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾، فبين له تعالى: إني أكرمت آدم بأن خلقته أنا ولم أفوض تصويره وتركيبه إلى بعض خلقي، لأن التصوير والتركيب مقدور للملائكة عليهم السلام، فأظهر كرامة آدم بذلك، وكما أكرمهم

بهذا فكذلك له تعالى أن يكرمه بإكرام آخر بأن يأمر أشرف خلقه، وهم الملائكة، ومن دخل معهم في الأمر بأن يسجدوا تعظيماً له وعبادة له تعالى، ويختبرهم بذلك. فإذا تركوا الاستكبار وخشعوا لأمره تعالى صار ذلك داعياً لهم إلى الخشوع له تعالى في سائر تكاليفهم وعاداتهم. فلهذا وما يشبهه من وجوه الحكمة أمر إبليس بذلك.

ويقال لهم: إنه متى لم تحمل الآية على ما ذكرناه / لم يحصل بالآية تنبيه على تشريف الله تعالى لآدم. يبين هذا أنه لو كان المعنى ما قالوه من أنه تعالى خلقه بيديه دون سائر أعضائه لم يظهر بذلك تشريفه، لأن الفعل بجارحة دون جارحة غير معهود للإكرام والتشريف كما أن تولي الفعل من دون تفويض إلى الغير معهود للإكرام بين العقلاء. ويلزمهم لقولهم هذا أن يجعلوا بعض جوارح الله تعالى أشرف من بعض حتى يقولوا: إن الفعل ببعضها أشرف من الفعل بالبعض الآخر. فإن ارتكبوا ذلك، قيل لهم: إن ذلك الفعل إنما يقع من فاعله، لا من جارحة الفاعل، لأن الجارحة ليست هي الفاعلة، فسواء فعله فاعله بهذه الجارحة أو بجارحة أخرى، فقد حصل التشريف للفعل، وهو أن هذا فعل هذا الفاعل الذي يشرف به فعله لأجل أنه فاعله، فصح أن وجه التشريف لآدم، لو كان ما ذهبتم إليه من أن الله تعالى خلقه بيديه ولم يخلق إبليس بيديه، لاقتضى أن يتم لإبليس الاعتراض على الله تعالى بأن يقول: أنا أشرف من آدم لأنك خلقت آدم بيديك، وهما شيء في حكم الغير لك، وخلقنتي أنت، فالأمر بالعكس مما ظننتموه.

وأما قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (٤٨ الفتح ١٠)، فالمراد بها القدرة، أي هو تعالى أقدر منهم، كما يقال: ليس فوق يد فلان يد، أي هو منبسط السلطان والقدرة، ويقال: فلان أبسط يداً من فلان. ولهذا قال تعالى ﴿فَمَنْ نَكْتَفِئَنَّمَا يَنْكُثْ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (٤٨ الفتح ١٠)، أي: تعود مضرة نكته العهد عليه، لأن الله تعالى يعاقبه على نكته العهد.

وأما قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر ٦٧)، فالمراد بالقبضة هو نفاذ القدرة والمشية والسلطان، والتمكن من التصرف كيف يشاء، كما يقول القائل للسلطان: أنا في قبضتك، أي: أنا في سلطانك، وأنت متمكن من التصرف / في كيف شئت، تشبيهاً بمن يقبض الشيء بكفه وتحتوي عليه كفه، لأنه يكون، والحال هذه، أمكن ما يكون من التصرف في ذلك الشيء، فيذكر القبضة مبالغة في الوصف بالتمكن من التصرف والاستيلاء على الشيء. وروي هذا التأويل عن ابن عباس رضي الله عنه في قبضته، قال: في سلطانه، وعن قتادة: في ملكه. وكذلك قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾، أي: بملكه وقدرته وسلطانه. وهو أيضاً وصف له تعالى بالمبالغة من التمكن والقدرة على التصرف في السماوات والاستيلاء عليها تشبيهاً بمن يكون الشيء مطوياً في يمينه غير منتشر، لأنه متى كان مطوياً كان أمكن من التصرف فيه، ولا كذلك التصرف فيما هو منتشر. ومتى كان كذلك في يمينه كان أشد استيلاء عليه وأمكن من التصرف فيه، لأن يمين الإنسان أقوى في الأغلب من يساره. والذي يدل على أن اليمين تستعمل بمعنى الملك والقدرة أنه يقال في العبيد: إنه بملكهم فلان بملك اليمين، وقال الشاعر^٢:

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيِّ يَسْمُو: إِلَى الْخَيْرَاتِ مُنْقَطِعَ الْقَرِينِ
إِذَا مَا رَايَةَ رُفِعَتْ لِهَا جِدٌّ تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ ن

أي: القدرة، لأنه لما ذكر راية المجد علمنا أنه أراد به الحرب وغيرها^٣ من خصال المجد، لأنه ليس كل أسباب المجد تُتَلَقَّى باليد، وإنما يتلقى أكثرها بالتمكن والافتدَار.

١. قياً: فيها ٢. هو الشَّمَاخ، انظر لسان العرب في مادة «يمين» ٣. غيرها: غيره

وأما قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (٥٥ الرحمن ٢٧) ﴿، أي: ذات ربك، لأن الذات يعبر عنها بالوجه. يقال: هذا وجه الرأي ووجه الطريق، أي نفس الرأي ونفس الطريق، ويقال: فعلتُ هذا لوجهك، أي لأجلك. وكذا هذا هو معنى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ (٧٦ الإنسان ٩) ﴿، أي: لأجل الله، وقوله ﴿فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (٢ البقرة ١١٥) ﴿، أي: رضى الله وأمره. فأما قوله تعالى ﴿عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (٣٩ الزمر ٥٦) ﴿، أي: في حق الله وطاعته، يقال: احتمل هذا في جنب فلان، أي: في إرادة فلان. وأما قوله تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (٦٨ القلم ٤٢) ﴿، فليس فيه إضافة الساق إلى الله تعالى، وروي عن ابن عباس: أي: عن شدة الأمر، واستشهد لذلك بقولهم: قامت الحرب على ساق، قال الشاعر:

و ٦

أَخُو الْحَرْبِ إِنْ عَصَتْ بِهِ الْحَرْبُ عَصَبَهَا :
وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرًا

وأما قوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٥٤ القمر ١٤) ﴿، أي: بعلمنا وحفظنا، أي: تجري ونحن بحالها عالمون، وقوله ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ (١١ هود ٣٧) ﴿، أي: بتعليمنا ووحينا، وقوله ﴿وَلَتُصْنَعُ عَلَى عَيْنِي﴾ (٢٠ طه ٣٩) ﴿، قال الحسن: ولتغذى على علمي، [وقوله] ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (١٥ الحجر ٢٩) ﴿، فإضافة الروح إليه هو بمعنى الخلق والمملك، كما يقال في الكعبة: بيت الله، أي: بيت عبادته، ولا يراد بذلك ما يراد بقولنا: هذا بيت فلان. وأما إضافة النفخ إليه تعالى فعناه إدخال الروح في بدن آدم عليه السلام، وإن لم يكن بآلة من نحو قم وشفتين، كما [أضاف] إليه تعالى شق الأرض في قوله ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ﴾ (٨٠ عبس ٢٦) ﴿، وإن لم يكن شقه الأرض كشق أحدنا الأرض بآلات، وقد يستعمل النفخ في غير النفخ بالشفتين، يقال: هذا طعام ينفخ البطن، وإن لم تكن للطعام شفتان، وقال الشاعر:

شَرَابُكَ تَمَرٌ يَنْفُخُ الْبَطْنَ حَامِضٌ
وَأَنْتَ بِهِ بِالْخُرِّ أَبْخَلُ بِاخِيلِ

وأما ما يروونه في ذلك من الأحاديث عن الرسول عليه السلام فكلها أخبار آحاد لا تفضي إلى العلم، نحو ما يروونه من أن الله تعالى خلق آدم على صورته، وتعارضها الأخبار المروية في نفي التشبيه عنه تعالى. وقد قيل في تأويل هذا الحديث: إنه عليه السلام رأى شاباً حسن الوجه، فقال: إن الله تعالى خلق آدم على صورته، أي على صورة ذلك الشاب، فلا تكون الهاء راجعة إلى الله تعالى. وقيل: بل رأى رجلاً لطم رجلاً آخر، فقال: عليه السلام تنبيهاً لذلك الرجل وأَعْظاماً لذنبه حين لطم صورة تشبه صورة آدم. وقد قيل: بل معنى الحديث أنه تعالى خلق آدم جملة واحدة على ما كان عليه من الصورة من دون تدريج، لا كما يخلق بني آدم.

وذكر شيوخنا رحمهم الله في كثير مما يرويه المشبهة من الأخبار أنه لا يبعد أن يكون من دسيس الملحدة، نحو ما روي أنه تعالى أجرى خيلاً في الجنة، فخلق نفسه من عرقها، ونحو ما روي أنه خلق الملائكة من شعر ذراعيه، وأنه تعالى يضحك / حتى تبدو نواجذه. قالوا: لأنه يبعد أن يكون لمثل هذه الأخبار تأويل، فالوجه فيها القطع على أنه عليه السلام ما قالها، أو يقال: إنه عليه السلام قالها على سبيل الحكاية عن اليهود أو غيرهم ممن يذهب مذهبه. وروي أن عائشة ذكرت مثل هذا في كثير من الأخبار، روي أنه بلغها عن أبي ذر أنه يروي عنه عليه السلام: الطيرة في ثلاث: في المرأة والدار والفرس، فأرسلت إليه وقالت: ما شيء بلغني عنك ترويه عن خليلي؟ فقال: ما سمعته أذناي ووعي قلبي، فقالت: ما صدقت وما كذبت، كان رسول الله صلى الله عليه إذا دخل داخل وهو في الحديث ابتدأه من أوله مخافة أن يذهب به متقصاً،

٦ ظ

فحكى عن سفاهة الجاهلية أنهم قالوا: الطيرة في ثلاث، وأنا أنظر إليك من وراء الحجاب فجلست في أُخْرِيَّاتِ القوم ولم يفتن بك رسول الله صلى الله عليه، ولو كنت ذا لبٍ لعلمت أنها ليست منه، ألم يقل: لا طيرة ولا عدوى ولا صَفَر؟ قال: أنت أعلم يا أمه، لا أعود أروي ذلك.

وحكى لها أن أبا هريرة يروي عنه عليه السلام: التاجر فاجر، فقالت: إنما أراد عليه السلام تاجرًا جلب سَقَبًا مذنبًا وحلف أنه غير سقيم، فلما تسلمه المشتري وسلم الثمن وجده مذنبًا، فشكى إليه عليه السلام، فقال عليه السلام: التاجر فاجر، يعني الذي حلف أن البعير سليم. قالت: ألم يسمعه يقول: ما أبالي أتااني أجلي وأنا غازٍ في سبيل الله أو أبتغي من فضل الله.

وحكى لها أن أبا الدرداء يروي عن النبي عليه السلام أنه قال: ولد الزنا شر الثلاثة، فقالت: إنما قال ذلك صلى الله عليه في ولد زنا سب أمه، وذلك لأن رجلاً عاهر بامرأة، ثم تزوج بها، فولدت ولدًا والعمل الصالح، فكان يعجبه عليه السلام وما يحكى له من الخير، فقال له واحد: لو رأيته يا رسول الله وقد عُيِّر، فقام من فوره وسب أمه. فقال عليه السلام: ولد الزنا شر الثلاثة، يعني الذي سب أمه. فلا يمتنع أن يكون كثيرًا من / هذه الأخبار بمثل هذه المثابة.

٧ و

وذكر أصحابنا الحديث المشهور عنه عليه السلام أنه قال: تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فقالوا: لو كان تعالى جسمًا لجاز أن يتصور [ه] الناس وكان لا ينهى عليه السلام عن التفكير فيه، لأن التفكير فيه هو أن يُتصور بعض الصور. ورووا عنه عليه السلام أنه قال: أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون، قال الحسن البصري رحمه الله: الذين يتصورون الله تعالى بقلوبهم، ولم يرد الذين ينقشون الصور، لأنه يبعد أن يكون هم أشد الناس عذاباً يوم القيامة.

باب في استحالة المكان عليه تعالى

اعلم أن شيوختنا يعنون بالمكان الفراغ الذي يشغله الحجم، ويعنون به أيضاً الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر ويستقر عليه، والشيخ أبو القاسم الكعبي يعني بالمكان ما أحاط بالجسم. ويستحيل^١ كل هذه عليه تعالى. واختلف غير شيوختنا، فقال بعضهم: هو في كل مكان على الحقيقة، يعني أن ذاته تعالى كائنة في كل مكان، وفيهم من قال: هو فضاء بلا نهاية، ومنهم من قال: هو في مكان دون مكان. ثم اختلفوا، فنهى من قال: هو في جهة فوق مماس^٢ العرش، وقالت الكرامية: هو في جهة فوق لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق، وقالوا: ليس بينه وبين العرش واسطة.

وقالت مشايخنا: لو لم يرد السمع لما استجزنا نحن أن نقول: هو مستو على العرش، لأنه يوهى أنه كائن على العرش، لكننا اتبعنا في ذلك السمع، وعيننا بذلك أنه تعالى مستو على العرش ومقتدر عليه، وتأولنا على ذلك السمع الوارد به، ولا نطلق القول فيه تعالى بأنه مستو على العرش من جهة أنفسنا إلا مع التقييد لثلا يوهى الاستقرار. وكذلك لولا السمع لما أطلقنا فيه تعالى أنه بكل مكان، لكننا اتبعنا في ذلك السمع وتأولنا ذلك أنه تعالى عالم بكل مكان وحافظ له ومدبر له، فجري مجرى من ذاته بكل مكان. / وقالت الأشعرية: إنه تعالى مستو على العرش لا بمعنى الماسة والاستقرار ولا بمعنى الاستيلاء، لكنه فعل في العرش فعلاً هو استواء عليه، فلذلك يوصف بأنه مستو على العرش.

٧ ظ

والذي يفسد القول بأنه تعالى في جهة هو أنه لو كان في جهة لم يخل إما أن يكون شاغلاً لها أو لا يكون شاغلاً لها. فإن كان شاغلاً لها لزم أن يكون حجماً لأنه لا يُعقل الشغل إلا للحجم، وكونه حجماً يقتضي حدته على ما

تقدم. وإن لم يكن شاعلاً لم يخل إما أن يكون في كل الجهات أو يكون في بعضها، ولو كان في كل الجهات لكان متبعضاً لأن البعض الذي يكون منه في جهة العلو غير الذي في جهة السفلى، وكذلك القول في سائر أبعاضه في سائر الجهات. ومن يقول: إنه في جهات، لا يستجيز أن يقال: هو تعالى متحيز متبعض، فإن ارتكبوا ذلك قلنا لهم: لو كان تعالى ذا أبعاد لم يكن البعض الذي يكون في جهة العلو بأن يكون في العلو بأولى من البعض الذي في السفلى بأن يكون في العلو، وكذلك كل بعض ليس بأن يكون في جهة أولى من غيره بأن يكون في جهته، إذ لا يمكن أن يقال: إن أبعاضه تختص بجهاتها لمعانٍ قديمة، لأننا قد بينا بطلان القول بالمعاني وأنه لا طريق إلى إثباتها، ولا أن يقال: إنها في جهاتها بالفاعل، لأنها لو كانت كذلك لم يصح أن تسبق فعل الفاعل، وذلك يقتضي حدوثها، ولا أن يقال: إنها تختص بجهاتها لذواتها، لأن هذه الذوات كلها قديمة، فلا بد من أن تكون متاثلة، وتماثلها يقتضي أن لا تفرق فيما تقتضيه لذواتها، فلزم أن تكون كلها في جهة جزء واحد منها، أو تكون الكل في جهاتها وفي^٢ جهات أغيارها في حالة واحدة، وكل ذلك مستحيل.

وليس لأحد أن يقول: إن كل بعض منها يختص بجهته لصفة، لأن تلك الصفة لا بد من أن تكون مقتضاة عن ذواتها، وإذا كانت ذواتها متاثلة لزم فيما تقتضيه^٣ من الصفات أن تكون الكل مشتركة فيها، ثم يلزم أن تكون مشتركة فيما تقتضيه تلك الصفات، / ثم يلزم ذلك ما قدمناه. وإن كان في بعض الجهات، فإن كان يشبه المخالف في جهات كثيرة متناهية، فإنه يلزمه ما ألزمنا من يشبه في كل الجهات، وإن كان يشبه في جهة واحدة، قلنا له: فلم كان بأن يكون في جهة أولى من جهة إذا كانت الجهات لا تفرق في كونها جهات وذاته

٨ و

١. لمعانٍ لمعاني ٢. وفي: أو في ٣. تقتضيه: تقتضيها ٤. يلزمه: يلزم

يتم كونها ذاتاً متى كانت في جهة من الجهات، أيّ جهة كانت؟ يبين هذا أن من قولهم: إن الذات لا تُعقل ذاتاً إلا بأن تكون في جهة، وكونها معقولة، لو سُلم ما قالوه، يتم بكونها في جهة، أيّ جهة كانت. وأيضاً، فن قولهم: إنه لو لم يكن في جهة العلو أو السفلى أو اليمين^١ أو الشمال أو قدام أو خلف لكان منتفياً، ومتى أثبتناه في جهة من الجهات لم يكن منتفياً، فصح أن كونه ذاتاً أو ذاتاً مخصوصة يتم مع القول بأنه في جهة، أيّ جهة كانت، ولا يلزم من ذلك أن يكون في جهة مخصوصة لذاته، لأننا قد بينّا أن كونه ذاتاً وكونه ذاتاً مخصوصة لا يقتضي ذلك. وإذا صح أن يكون في كل الجهات على البدل لم يكن بأن يكون في بعضها [أولى] إلا لأمر متجدد، وذلك يقتضي حدثه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون ذاته مصححة لكونه في الجهات على البدل ويختص في جهة واحدة لمعنى قديم أو لصفة ذاتية له؟ قيل له: إنا سنبين إن شاء الله تعالى أنه لا يجوز إثبات قديم سواه، وبينّا أنه لا طريق إلى إثبات المعاني. ولأن الكلام في ذلك المعنى كالكلام في ذاته تعالى على هذا القول لأنه^٢ إن كان^٣ لا في جهة صح وجود ذات لا في جهة، فيبطل قولهم: إن ذاته لا بد أن تكون في جهة، وإن كان^٤ في جهة لزم أن يكون فيها لمعنى آخر حتى يؤدي إلى ما لا نهاية له، أو يكون كل واحد منها علّة في كون الآخر في الجهة، فلا تنفصل العلة عن المعلول. وأما كونه في الجهة بصفة ذاتية فإن / كان يريد بها هذا القائل حالة ذاتية فقد بينّا بطلان القول بالأحوال، وإن كان يعني به بعض صفاته الذاتية نحو كونه تعالى قادراً عالماً حياً فاعلم أن هذه الصفات، أو واحدة منها، لا تقتضي كونه تعالى في جهة، فكيف تقتضي أن يكون في جهة مخصوصة؟

٨ ظ

دليل: وهو أن الكون في الجهة ليس إلا شغلها، وذلك لا يُعقل إلا

١. أو اليمين: واليمين ٢. لأنه: لأنها ٣. كان: كانت ٤. كان: كانت

للحجم، فلو كان تعالى كائناً في جهة لكان شاغلاً لها، ولكان حجماً، وذلك يقتضي حدوثه. وإنما قلنا: إن الكون في جهة ليس إلا شغلها، لأن الكون في الجهة، لو كان أمراً زائداً على شغل الحجم لها، لصح انفصال أحدهما عن الآخر على وجه من الوجوه، إما في العلم، أو في الثبوت، إذ لا يمكن أن يقال: إن كل واحد يتعلق بالآخر، لهما في ذلك من تعلق الشيء بنفسه، ولو تعلق أحدهما بالآخر لصح ثبوت المحتاج إليه من دون المحتاج، وفي ذلك انفصال أحدهما عن الآخر. ثم لما لم يصح انفصال أحدهما عن الآخر، لا في العلم، ولا في الثبوت، لأنه ما من شاغل إلا وهو كائن، ولا كائن إلا وهو شاغل، ومتى علمنا الحجم شاغلاً علمناه كائناً، ومتى علمناه كائناً علمناه شاغلاً، علمنا أن الكون في الجهة ليس إلا الشغل لها. ثم إذا قال القائل فيه تعالى: إنه كائن في جهة، فإما أن يعطيه معنى الكائن، فيلزم كونه حجماً، أو لا يعطيه معنى الكائن، فيكون مطلقاً لعبارة لا معنى تحتها، و[يلزم] أن لا ينفصل عنده كونه كائناً في الجهة من كونه غير كائن فيها، ويلزمه أن يطلق فيه تعالى أنه تعالى حال في المحل، وإن لم يثبت له حقيقة الحلول. ويلزمه، إذا أثبت له صفة الكائن من غير أن يثبت له حقيقتها، أن يثبت له جميع صفات الكائن، نحو المتحرك والساكن والاجتماع والمفترق والمجاور، إما على البذل، أو على الجمع، وإن لم يثبت له تعالى حقائق هذه الصفات. وليس له أن يقول: إن إثباتها له على الجمع يتنافى، لأن التنافي في هذه الصفات إنما يثبت إذا ثبت له حقائقها، فأما مع سلب حقائقها عنها فلا يثبت التنافي.

فإن قيل: أليس لا تنفصل صحة الفعل عن ذاته تعالى عندكم، ولذلك تقولون: إن الفعل يصح منه تعالى لم يزل ولا يزال؟ وكذا هذا في سائر أحكام ذاته تعالى التي ليست مشروطة، / أو هي مشروطة لكن شرطها حاصل، ولم يلزمكم على ذلك أن تكون أحكام ذاته هي ذاته تعالى، فما أنكرتم أن يكون الكون والشغل مثله؟ قيل له: إنا قد فصلنا بين ذاته تعالى وبين أحكامها في العلم، ثم دلّ الدليل عندنا

أن ذاته توجب هذه الأحكام، فصح أن نقول: إنها لا تفارق ذاته في الثبوت. وليس كذلك كون الحجم شاغلاً وكائناً، لأنها لا ينفصلان لا في الثبوت ولا في العلم، فلم يصح أن يكون أحدهما غير الآخر. فإن قيل: أليس العرض، نحو السواد وغيره، يكون في الجهة ويحصل فيها، وإن لم يكن شاغلاً لها؟ فلم زعمتم أن الكون في الجهة هو الشغل لها؟ قيل له: إن اللون ليس بكائن ولا حاصل في الجهة، وإنما هو حاصل في المحل، ومحلّه هو الكائن في الجهة. فأما أن يكون اللون كائناً في الجهة فلا. فإن قيل: أليس شيوخكم يقولون: إن اللون كائن في الجهة تبعاً لمحلّه الكائن فيها؟ قيل له: إنهم يعنون بهذا القول ما ذكرناه من أنه حاصل في المحل الكائن في الجهة، ولهم أن يتوسعوا في العبارات التي لا تتغير الحقائق عمّا هي عليه^٩.

فإن قيل: ألسنا نرى اللون في جهة المحل كما نرى المحل فيها؟ فما أنكرتم كونه كائناً في جهة المحل؟ قيل له: إنا لسنا نرى اللون في جهة المحل، وإنما نراه في المحل الكائن في الجهة. يبين هذا أن المخالف إما أن يجعل كون اللون في الجهة هو حصوله في المحل أو يجعله أمراً زائداً عليه، ومتى جعله أمراً زائداً على ذلك بطل لما ذكرناه في جعله كون الجوهر كائناً [في جهة] زائداً على كونه شاغلاً لها. فإن قيل: إنا لا نعقل لقولكم: إن اللون حاصل في المحل الكائن في الجهة، معنى أكثر من أنه حاصل في جهته تبعاً له، فصح أنه كائن فيها، وإن لم يكن شاغلاً لها، قيل له: إنه لا شبهة أن اللون هيئة للمحل وحلية له، وأنه لا يُعقل من دونه، وهذا هو المعقول من اللون عند / العقلاء، ولا يُعقل عندهم سواه. فكيف لا يعقل هذا المخالف هذا المعنى ما لم نفسّره بما قاله؟ وإذا لم يصرف كون اللون في جهة المحل إلى هذا المعنى الذي لا يعقل سواه لم يستقم له معنى، فكيف يصح ما قاله؟

فإن قيل: أليس القادر يجعل الجسم كائناً في الجهة ثم الجسم يشغلها، فتأثير

القادر هو جعله كائناً وتأثير الجسم هو شغل الجهة؟ فلو كان كون الجسم كائناً هو الشغل للجهة، والكون هو تأثير القادر، لكان القادر هو الشاغل للجهة، ومعلوم أن الشاغل هو الجسم، قيل له: إن الشاغل للجهة المخصوصة ليس إلا القادر، لكنه هو الشاغل لها بالجسم، فالجسم كالألة في ذلك. فأما أن يكون الجسم هو الشاغل فلا. يبين هذا أن الجسم لو كان هو الشاغل للجهة لكان شاغلاً لها لذاته، ولو شغلها لذاته مع أن ذاته تصحح شغل الجهات على البذل لم يكن بأن يشغل جهة دون جهة [أولى]، وفي ذلك وجوب كونه شاغلاً للجهات كلها.

فإن قيل: إنه إنما يشغل الجهة بشرط الكون فيها، فإذا لم يصح أن يكون كائناً في كل الجهات لم يلزم أن يكون شاغلاً لها، قيل له: إنا قد بينّا أن الكون في الجهة والشغل لها هو أمر واحد. وإنما المخالف يمسك في سؤاله هذا بعبارة، وهو أنه يقال: إن الجسم شاغل للجهة، ولا يقال: إن القادر هو الشاغل لها، والعبارات لا تثبت بها المعاني. وإذا لم يثبت له أنها أمران لم يصح أن يجعل أحدهما شرطاً في الآخر. يبين هذا أن ما يمسك به من العبارة وجعله طريقاً إلى إثبات أمر زائد على الشغل يمكننا أن نلزمه مثل ذلك في كون الجسم كائناً بأن نقول له: أليس القادر عندك يجعل الجسم كائناً في الجهة؟ فلا بد من: بلى، فيقال له: فقل: إن القادر هو الكائن في تلك الجهة، إن كان يجعل كون الجسم في تلك الجهة، كما ألزمتنا أن يكون القادر هو الشاغل للجهة إذا قلنا: إن القادر يجعل الجسم شاغلاً للجهة. وعلى أن العقلاء يضيفون / الشغل إلى القادر ويقولون: إن فلاناً شغل الدار بمتاعه وملأ الجراب بالدقيق والحُب بالماء إلى غير ذلك من العبارات. فصح أن المعقول عندهم ما ذكرناه، لكن العلماء يتوسعون في العبارة فيضيفون الشغل إلى الجسم، فيقولون: إن الجسم يصح شغله للجهات على البذل، وإنه لا يصح أن يشغل جهتين، وإنه شاغل لجهته، حذفاً واختصاراً كما يضيفون الأفعال إلى الآلات التي تُفعل بها،

كقولهم: كتبت يدي ومشت رجلي وتكلم لساني، مع علمهم بأن حكم الجسم ليس هو تصحيحه للشغل ولا شغله للجهة، بل حكم الجسم هو تصحيح أن يشغل به القادر الجهات على البدل، وأن القادر يشغل به الجهة المخصوصة، وأنه لا يصح أن يشغل به جهتين في وقت واحد. ولو عبّروا بهذه العبارات بدلاً عما تقدمت لطال عليهم الكلام، فلذلك يؤثرون التوسع اختصاراً.

دليل: وهو أن كون الذات في الجهة التي ليست بحجم وليست حالة في الحجم لا يُعقل، وما لا يعقل لا يصح إثباته. وإنما قلنا: إن ذلك لا يعقل، لأن من اعتقد في الذات أنها في جهة فإما أن يعتقد أنها شاغلة لتلك الجهة أو يعتقد أنها حالة في الشاغل لتلك الجهة، ولا يُعقل معنى ثالث للكون في الجهة فيعبر عنه بالكون فيها. ولهذا إذا جربنا أنفسنا في أن نعتقد كوناً للشيء في الجهة خارجاً عن هذين المعنيين تعذر ذلك علينا ونجد تعذره من أنفسنا.

فإن قال: معنى قولنا في الذات التي ليست بحجم: إنها كائنة في الجهة، أنها حاصلة حصولاً لو رؤيت لرؤيت في تلك الجهة، قيل له: إن كون الذات مرئية في جهة تابع^١ لكونها في الجهة، فإذا لم يُعقل كون الذات التي ليست بحجم في جهة لم يعقل ما يتفرع عليه من كونها^٢ مرئية^٣ في تلك الجهة. ثم يقال لهم: إن جاز أن يصير كون ما ليس بحجم ولا حالاً في الحجم في الجهة معقولاً بما ذكرتم، وإن لم يعقل بنفسه، فجوزوا كون المعلوم في الجهة على معنى أنه لو رؤي المعلوم لرؤي في الجهة، وجوزوا كون القديم تعالى حالاً / في محل على معنى أنه لو رؤي لرؤي في ذلك المحل، إلى غيرهما من الجهالات. وكان في ديارنا رجل يُعرف بالمساحي كان يذهب إلى أن الله تعالى كائن في جميع الجهات، وكان يصف الله تعالى بأنه بسيط، فإذا استُكشِف عن معنى كونه تعالى في الجهات قال: إن كونه تعالى في الجهات كون إلهي. فيقال له: ما تعنيه

١٠ ظ

١. تابع: تالع ٢. عليه من كونها: عليها من كونه ٣. مرئية: مرتبة

بالكون الإلهي؟ إن عنيته به ما يعنيه المسلمون بقولهم: إن الله تعالى بكل مكان، وقولهم: إنه لا يخلو منه مكان، وهو أنه تعالى مدبر الأماكن حافظ لها وأن الأمكنة لا تخلو من أفعاله، فجزى مجرى من ذاته في الأماكن، فهو أمر معقول، فهو توسع في الكلام. وإن عنيته بالكون الإلهي معنى ثالثاً غير الشغل وغير الحلول في الشاغل وغير المعنى المتجاوز به، فذلك مما لا يُعقل، ولا يجوز إثبات ما لا يعقل ويلزم عليه من الجهالات ما تقدّم.

وكان هذا القائل أيضاً يذهب إلى أن لذاته ماهية لا يصح أن يُعلم عليها، أو كان يقول: إن حقيقة ذاته تعالى لا يصح أن تُعلم، فلعلة كان يذهب إلى أن كونه تعالى في الجهات كحقيقة ذاته، فكما أن حقيقة ذاته لا تُعقل ولا يصح أن تعلم، فكذلك كونه تعالى كائناً لا يصح أن يُعقل أو يُعلم، وكأنه كان يذهب إلى أنه يجوز إثبات ما لا يُعقل. وهذا يلزم عليه من الجهالات ما لا قبل له بها بأن يجوز اجتماع الضدين وكون الحجم في جهتين والحال واحدة، وإن لم يُعقل ذلك فيه، ويلزمه أن يجوز وجود موانع عن إدراك المدركات لا تعقل، فلا يثق بالعلم بشيء من المدركات أنها على ما تدرك عليه، ويلزمه في محسنات العقل ومقبحاته أن لا تكون محسناته بالحسن أولى منها بالقبح، ولا مقبحاته بالقبح أولى منها بالحسن، وإن كان لا يعقل ذلك، ويلزمه في كل ما يعقل أن يكون على خلاف ما يعقل إن جاز إثبات ما لا يعقل.

فأما من قال من الكرامية: إن ذاته تعالى هي في جهة فوق، فقد بطل بما ذكرناه، لأن أدلتنا تُبطل قول من يثبت ذاته في جهة من الجهات، فدخل في ضمن ذلك بطلان قول من يثبتها في جهة معينة. واعلم أنهم اتبعوا في ذلك التصور وما / ألفوه من رؤية الأشياء في الجهات، واعتقدوا أن جهة العلو ١١ و أشرف الجهات، فذلك قالوا: إنه تعالى في جهة وإنها جهة العلو. فيلزمهم على

ذلك ضروب من الفساد والشنعة، منها أنهم إن لم يعللوا كونه في جهة العلو لزمهم أن لا يعللوا حكماً من الأحكام ولا صفة من الصفات، إن جاز إضافة أمر إلى ذات من الذوات لا لعلّة، ولزمهم أن لا تكون ذاته في جهة العلو لا لأمر بأولى من أن تكون في جهة السفّل لا لأمر. وإن علّوه بالذات لزمهم أن يثبتوه كالمربوط في بعض الجهات. ولزمهم هذا أيضاً إن علّوه بعلّة قديمة أو بعلّة معدومة لم تزل. ولزمهم أن يستفيد هذا الشرف من ذات غير ذاته متى علّوه بعلّة. وإن علّوه بالفاعل لزمهم أن يكون ما لم يزل بالفاعل، وهذا لا يُعقل وإن قالوا: لم يكن في جهة العلو لم يزل، بل صار فيها يجعل جاعل، لزمهم أن تكون ذاته محلاً للأفعال. ثم لا يخلو إما أن يثبتوه قبل ذلك في جهة، أو يقولوا: لم يكن في جهة. فإن قالوا بالثاني بطل قولهم: إنه لا تُعقل ذات من الذوات لا في جهة، وإن قالوا بالأول، قيل لهم: ما من حالة من الحالات لم يزل إلا ويجب عندكم أن يكون في جهة بدلاً من أخرى، فتنى علّتم ذلك بالفاعل لزمكم إثبات حوادث لا أول^٢ لها، وهي معللة مع ذلك بالفاعل الذي يجب تقدمه على أفعاله، ويلزمكم كون ذاته محدثة قديمة. أما كونها قديمة فلأنه سابق على الحوادث التي لا أول لها من حيث هو الفاعل لها، وأما كونها محدثة فلأنه غير سابق للحوادث، لأن عندكم لا ينفك من كونه في جهة، وأكوانه كلها حادثة.

وقيل لهم على قولهم: إنا إنما أثبتناه في جهة العلو لأنه أشرف الجهات: إن الجهة لا تكون أشرف من جهة لأمر يرجع إلى الجهة. يبين هذا أن جهة العلو إنما تكون جهة علو بالإضافة إلى غيره، نحو مسامتته لرؤوسنا، فلو قدّرنا رؤوسنا مسامتة لجهة السفّل وأقدامنا إلى الأرض^٣ لكان جهة العلو / حينئذ هي جهة

١١ ظ

١. غير: عن غير ٢. لا أول: الاول

٣. إلى الأرض: كذا في الأصل، وفي الهامش: إلى جهة العلوخ (أي في نسخة أخرى)

السفل. وأيضاً، فإن جهة العلو إنما تتصورها^١ أشرف من غيرها لما فيها من الأنوار، ولأجل أن سكانها من أشرف الخلق، أو لكون العرش فيها. فلو قدّرنا كل هذا في جهة السفّل لتصورناه أشرف من جهة العلو. وإذا لم يكن للجهة شرف على غيرها يرجع إليها، فلو كان تعالى في جهة لكنت تلك أشرف الجهات إلى أي جهة كانت لمكان كونه فيها. ثم يقال لهم: أثبتونه كائناً في كل جهة العلو أو في جزء من أجزاء جهة العلو؟ وإن كان كائناً في كل جهة العلو، أو في جزئها، أهو ممتد إلى العلو لا إلى نهاية أم هو ممتد إلى غاية؟ فإن قالوا: هو في جميع جهة العلو ممتد لا إلى غاية لزمهم إثبات ما لا نهاية لامتداده، ويلزمهم أن يقولوا: إن له أبعاضاً لا نهاية لها، وهي ممتدة إلى ما لا نهاية [له]، لأن كل حظ من حظوظ أبعاضه لا نهاية له على هذا القول، ويلزمهم أن يتضاعف ما لا نهاية له، إن كانوا يَحْسِبُونَ إثبات ما هذا حاله، ويلزمهم تجويز جسم في السفّل لا نهاية له لامتداده. ويلزمهم أن يكون بعض أجزائه تعالى أشرف من بعض، وهو ما يكون منه في جهة هي أعلى من جهة أخرى، ثم لا ينتهي ذلك الشرف إلى غاية. وكذا يلزمهم جميع ما ذكرناه إن قالوا: هو في بعض جهات العلو ممتد إلى غير غاية، ويلزمهم على هذا أن لا يكون كونه في بعض جهات العلو أولى من بعض. وإن قالوا: هو ممتد إلى غاية، لزمهم أن يكون عديم الشرف حين لم يكن في جهة هي أعلى من جهته. فإن قالوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لهم: إن ما اقتضى إثبات الجهات هو ما يلزم التصور من ذلك، ومعلوم أن التصور من ذلك لا غاية له، فإن جاز لكم أن تقولوا: إنه لا جهة فوق الغاية التي هو فيها، قيل لكم: وما أنكرتم أن لا جهة فوق الأفلاك، فلا يكون تعالى في جهة فوق هي فوق الأفلاك، ولا تكون فوق العرش جهة، فلا يكون تعالى في جهة فوق العرش؟ فأما القول بأن ذاته

١٢ و

تعالى هي الفضاء، فإن عني هذا القائل بالفضاء أن ذاته تعالى منبسطة في الخلاء والفراغ فقد بطل بما تقدّم، وإن عني بالفضاء نفس الفراغ والخلاء فذلك ليس بشيء على ما / تقدم بيانه. وما هذا حاله لا يصح أن يقدر وأن يعلم ويحيا، وقد بينا أنه تعالى حيّ قادر عالم.

ويمكن للمخالف أن يحتج فيقول: إنه لا تُعقل ذات لا في جهة، فإثبات ذاته تعالى لا في جهة هو إثبات ما لا يُعقل، ولا يصح إثبات ما لا يعقل. الجواب: إنا لا نسلم أنه لا تُعقل ذات لا في جهة على الإطلاق. ثم يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يعقل إثبات ذاته تعالى لا في جهة؟ أتعنون به أنا لا نجد لها نظيراً في الشاهد، أو تعنون به أنه لا يمكن اعتقادها كاجتماع الضدّين؟ فإن قلتم عنيّم الأول، قيل لكم: وهل مطلوبنا إلا أن نثبت ذاته تعالى ذاتاً مخالفة لجميع الذوات مفارقة عما يتصور ويمثّل في النفوس؟ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢: الشورى ١١) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢: الإخلاص ٤) ﴿، وإن عنيّم الثاني، قيل لكم: أتتصورون ذاته تعالى حجماً أو حالة في حجم، أو تتصورونها غير حجم ولا عارضة في حجم؟ فإن تصورتموها حجماً أو في حجم سلمنا لكم أنه لا يُعقل ما حاله هذا إلا^٢ في جهة، غير أنا إنما نكلم^٣ في هذه المسألة من ينني كونه حجماً أو حالاً في حجم. وإن قالوا: نتصورها غير حجم وغير حالة في حجم، ويتعذر علينا أن لا نعتقد لها في جهة، قيل لكم: إنكم كابرتم فيما قلتموه الآن، لأن الصواب خلاف ما قلتم، وهو أن ما ليس بحجم ولا حال في حجم لا يتصور في جهة. فأما إذا قلتم: لا نتصورها إلا في جهة، فقد أثبت خلاف ما يُعقل. ثم يعارضون بما تحتج به المشبهة، وهو أنه لا يعقل إثبات ذات ليس بحجم ولا عرض، وقيل لهم: فما جوابكم لهم إذا احتجوا عليكم بذلك؟ ولا جواب لهم في دفع الشبهة

عما يدّعونهُ إلا ما أجبناهم به فيما ادّعوه. فإذا كان دعوى المشبهة في ذلك باطلة فكذلك^١ دعواهم هذه.

ويمكن أيضاً أن يحتجوا فيقولوا: إن الأدلة قد دلّت على إثبات ذاته تعالى، فلو قيل: إنه لا في جهة لكان ذلك نفيّاً لذاته. يبين هذا أنه متى قيل: إن ذاته تعالى ليست في جهة العلو ولا في السفل ولا في جهة اليمين والشمال ولا في جهة قدام ولا خلف كان ذلك نفيّاً لذاته تعالى عن ذلك. والجواب: أتزعمون أن حقيقة ذاته هو أنها كون في جهة، أو تزعمون أن ذاته حقيقة ما كائنة في جهة، فتجعلون كونها / في جهة أمراً مضافاً إليها؟ فإن قالوا بالأول كان باطلاً ١٢ ظ لأن الكون عارضٌ في الحجم، والأعراض كلها محدثة، فلو كان تعالى من جنس بعض الأعراض لاستحال قدمه. وإن قالوا: بل كونه في جهة هو أمر زائد على ذاته وإنه صفة لها، قيل لهم: فقد أقررتم أن نفي كونه تعالى في الجهات ليس بنفي ذاته تعالى، بل هو نفي صفة عن ذاته، فكأنكم أبطلتم في قولكم: إنا متى نفينا كونه في الجهات الست فقد نفينا ذاته. فإن قالوا: إنا لم نجعل نفي كونه في الجهات الست نفيّاً لذاته تعالى إلا على معنى أن كل ذات [لشيء] تقتضي كونه في جهة من الجهات، فتنفي عن ذات من الذوات هذا المقتضي لم يصح انتفاؤه إلا مع انتفاء تلك الذات. ألا ترى أننا متى نفينا عن الحجم كونه في جهة من الجهات لزم انتفاء ذاته لا محالة؟ قيل لهم: إنا لا نسلّم أن كل ذات تقتضي ما ذكرتم وقد اقصرتم فيما ذكرتم على مجرد الدعوى. فإن قالوا: إن العلم بذلك ضروري، قيل لهم: هذا أيضاً غير مسلم، ولو قيل: بل العلم بأن الذات التي ليست بحجم ولا هي في حجم يستحيل كونها في جهة هو ضروري لكان أقرب مما ادّعينموه.

وقد احتج من قال: إن ذاته تعالى في جهة، مع القائلين بأنها في جهة فوق

بهذه الشبهة على وجه آخر، فقالوا: إنه لا يُعقل موجود ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في الجهات الست، كما لا يعقل حادثان لم يوجدوا معاً ولم يتقدم أحدهما على الآخر، ولهذا لا فرق عند العقلاء بين أن يقولوا: طلبنا هذا الشيء فلم نجده في مكان، وبين قولهم: فلم نجده. والجواب عنها يخرج على ما قررناه، وهو أن هذه القضية ليست في العقل مطلقة على ما يدعونها، بل هي مشروطة بكون الموجود حجماً أو حالاً في حجم. وليس نظيره ما ذكره في الحادثين، لأنها لا ينفكان عن الحدوث معاً أو لا معاً، والموجود ينفك عن كونه حجماً وحالاً في حجم، فصح أنه ينفك عما يجب للحجم ولما فيه. وقولهم: إنه لا فرق عند العقلاء بين قولهم: طلبتُ هذا الشيء فلم أجده في مكان، وبين قولهم: فلم أجده، فإنه يقال لهم: إنما لا يفصلون بين الأمرين إذا عنوا بالطلب الطلب الذي يقصد به أخذ الشيء والانتفاع به في مكانه أو في محله، وذلك لا يعقل إلا في الأجسام أو ما هو في الأجسام. فأما لو عنوا بالطلب طلب العلم به بالنظر في الأدلة لصح أن يقال: طلبتُه بالنظر في الأدلة فوجدته / لا في مكان ولا محل بمعنى أي علمته كذلك.

١٣ و

ويقال للكرامية: إنا قد بينا أن المعقول ليس إلا ما نذهب إليه، فأخبرونا عن جوابكم إذا قيل لكم: إذا كان ذاته تعالى عندكم فوق العرش على معنى أنه لا واسطة بينها وبين العرش، أهي محاذية لكل العرش أو لجزء من أجزاء العرش؟ فإن امتنعوا من لفظة المحاذاة، قلنا لهم: أتقولون: ليس بينه وبين جزء من أجزاء العرش واسطة؟ فمن جوابهم: إنا نمتنع من كلا القولين، وقد امتنع بعضهم من أن يقال: إن ذاته تعالى تُفضل على العرش، أو تساويه، أو تنقص عنه، فيقال لهم: إن ما امتنعتم عنه لا يعقل، ولا يمكن اعتقاده، لأن من أثبت شيئاً على شيء، ثم قال: يخلو من أن يكون على كله أو جزئه، أو

قال: لا يفضل عليه^١ ولا يساويه ولا ينقص عنه فقد أثبت ما لا يُعقل، كمن أثبت حادثين ما وجدا معاً ولا تقدم أحدهما على الآخر، فما أوردتموه لازم لكم دوننا.

واحتج مَنْ وصفه تعالى بأنه في جهة العلو من جهة السمع بقوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل ٥٠) ﴿،﴾، وقوله ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (٦٧ الملك ١٦) ﴿،﴾، وقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (٣٥ فاطر ١٠) ﴿،﴾، وقوله تعالى ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (٧٠ المارج ٤) ﴿،﴾، وقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً﴾ (١٠ يونس ٤) ﴿،﴾، وقوله ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (٧٥ القيامة ٢٣-٢٢) ﴿،﴾، قالوا: والنظر مأخوذ من التقابل، ولهذا يقال: دورنا تتناظر، أي تتقابل، وقوله ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ﴾ (٢ البقرة ٢٢٣) ﴿،﴾، وقوله ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (٧ الأعراف ٥٤) ﴿،﴾. وقالوا: إن الأمم اتفقت، على اختلاف آرائها، على الإشارة إلى جهة فوق عند الدعاء وطلب الإجابة من الله تعالى، فلولا أنهم يعتقدون أنه في جهة فوق لما أطبقوا عليه. وروي أن النبي عليه السلام سأل الجارية فقال: من ربك؟ فأشارت إلى السماء، فقال: إنها مؤمنة.

الجواب: أما الآيات التي احتجوا بها، فلما نعارضها بقوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ (٦ الأنعام ٣) ﴿،﴾، وقوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (٥٧ الحديد ٤) ﴿،﴾، وقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (٥٠ ق ١٦) ﴿،﴾، وقوله ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (٢٠ طه ٤٦) ﴿،﴾، ونقول: أتقولون: إن ذاته تعالى في السماوات والأرض وإنها مع كل أحد وإنه أقرب إلى العبد من حبل الوريد؟ فإن قالوا: لا، بل /

١٣ ظ

معنى الآيات أنه تعالى عالم بالسموات والأرضين ومدبر لها ولن فيها فجرى مجرى من ذاته فيها وصار كأنه معهم وكأنه قريب منهم، قيل لهم: وكذلك القول فيما احتججتم من الآيات. أما قوله تعالى ﴿أَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ﴾، فعناه: أأمنتم من في السماء عذابه، لأنه تعالى أجرى العادة بأن ينزله^١ من السماء إما ابتداء أو بأمر ملائكته الذين هم في السماء بإنزاله^٢ من السماء، ولهذا قال تعالى ﴿أَنْ يَخْشِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ (٦٧ الملك ١٦)، أي من يقدر على أن^٣ ينزل عذابه من السماء قادر على أن يأخذكم بعذابه من جهة الأرض. فلما كان عذابه ينزله من السماء جرى مجرى من ذاته في السماء، كما قالوه في قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ﴾، وعلى أنهم لا يقولون: إن ذاته تعالى في السماء، بل يقولون: إنها فوق العرش، فلا حجة لهم في الآية.

فأما قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ (٧ الأعراف ٢٠٦)، وقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (٣٥ فاطر ١٠)، فلانما نسب العلو بأنه عنده تعالى لأنه المكان الذي يتولى الحكم فيه تعالى، وملائكته يصعدون بما ينسخونه من الكلم الطيب إلى ذلك المكان بأمره تعالى، فيتولى الحكم فيه تعالى، فصار الصعود إلى ذلك المكان كالصعود إليه تعالى لو جاز عليه المكان، ويحتمل أن يكون المراد بالصعود إليه تعالى رفعة القدر وعلو المنزل، لا علو المكان، ولهذا خصّ تعالى بالصعود إليه تعالى الكلم الطيب دون سائر أفعال العبيد، وإن كان كل أفعالهم يرفع كتابها إلى السماء.

وقوله ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، فالمراد المكان الذي يأمرهم تعالى بالعروج إليه، وهو المكان الذي يتولى الحكم فيما يرقبه الملائكة، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾ (٣٧ الصافات ٩٩)، أي حيث أمرني ربي

وإلى حيث أتوقع فيه أمره ونهيه، فغاية ذهابي هي ' طاعة ربي، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وقوله تعالى ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾، وقوله ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ﴾، أي مرجعكم إلى حكمه وأنتم ملاقون ثوابه وعقابه، كقوله تعالى ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾، وقوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، أي ناظرة إلى ثواب ربها، أو منتظرة لثواب ربها على ما سنفصل ذلك في باب الرؤية، إن شاء الله تعالى.

وقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، معناه استولى كما قال الشاعر:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمْ : تَرَكْنَاهُمْ صَرَغَى لِنَسْرِ وَكَاسِرِ /

أي: استولينا عليهم. فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، يقتضي تراخي استوائه على العرش، لأن حرف «ثم» يفيد ذلك، والاستيلاء والاقتدار على العرش ما كان بعد أن لم يكن، فلم يصح حمل الآية عليه، قيل له: إن المراد هو الاستيلاء والتمكن من تصريف العرش ورفعها، وذلك لا يكون إلا بعد خلقه، أو يكون «ثم» بمعنى الواو، فيكون المعنى: واستوى، كما في قوله تعالى ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ (يونس ٤٦)، أي: والله شهيد، لأنه لا يجوز أن يكون تعالى شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً.

ونقول لهم: أنزعون أنه تعالى لم يكن على العرش، ثم لما خلقه استوى عليه بعد خلقه، أو تزعمون أنه كان لم يزل في جهة فوق، ثم خلق العرش تحته فصار مستوياً عليه؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: إنكم متى جوّزتم عليه الانتقال من جهة إلى جهة فقد أبطلتم قدمه لأن ذلك من دلائل الحدث على ما تقدم. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إن هذا لا يسمى استواء، لأن حقيقة المستوي على

السريـر والعرش هو أن تعتدل أجزأؤه على السريـر ويمنعه السريـر من الهوي وانتقاض اعتدال أبعاضه، كالذي يكون قبل أن يعتدل على السريـر والعرش مضطرب الأبعاض، ثم إذا ركب العرش أو السريـر واستوى عليه عدل أجزأؤه لتمكنه من السريـر أو ظَهر العرش. والذي قلتموه ليس هو استواء على العرش على الحقيقة، فقد حملتم الآية على الجواز. ويقال للأشعرية: إنكم متى حملتم الآية على إيجاد فعل في العرش هو استواء عليه فقد حملتم الآية على معنى ليس بمعهود في حقيقة اللغة وبجازها، ولم يرد بنقله شرع. وقد بينا فيما تقدم أن مثل ذلك لا يجوز حمل كلام الحكميم عليه.

وأما قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ (٢ البقرة ٢٩)، فعناه قصد وعمد. وأما قولهم: إنَّ نظر الناس إلى جهة فوق في الدعاء وإشارتهم إليها يدل على أنهم يعتقدون أن معبودهم في السماء، فإنه يقال لهم: إنَّ عنيتم أن كل الأمم أطبقوا على ذلك فغير مسلم، / لأن فرقنا من الأمة وليس يفعلون ذلك، وإنَّ عنيتم به أن أكثر الناس يفعلون ذلك، قيل لكم: إن اعتقادهم ليس بحجة في ذلك، ولو صرحوا بأن معبودهم في السماء لم يُثَبَّت بقولهم في السماء، فكذلك باعتقادهم. ويقال لهم: إن أكثر من يفعل ذلك لو سألتهم عن صانعهم لأخبروا أنه ذو جسم وأنه ذو صورة وأنهم يعتقدون ذلك، فقولوا: إنه تعالى كذلك، إن كان اعتقادهم وقولهم عندكم^٢ حجة.

وقد بيّن شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب التصفح أن العوام إنما يفعلون ذلك للألف والعادة، لأنهم ما شاهدوا قادراً عالماً حياً لا جسماً، كما أن من لم يشاهد من الناس إلا أسود فإنه متى تصور إنساناً فإنه يتصوره أسود، ولما تصوره جسماً واعتقدوا مع ذلك أن جهة العلو هي أشرف الجهات لما فيه من الأنوار وبالإضافة إلى رؤوسنا، ولم يروا ما تصوره^٣ من ذاته

١. إلى السماء: مكرر في الأصل ٢. عندكم: عندك ٣. تصوره: تصوره

تعالى قريباً منهم، اعتقدوا أنه في جهة العلو. ثم مع هذا تبع الأخلاف في ذلك الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التصور، وقد بينّا أن تصورهم لا يكون حجة، فسقط تعلقهم به.

وذكر شيخنا أن سبب ذلك هو أن الأرزاق تنزل في العادة من جهة العلو، وأن الله تعالى يغيث الملهوف باللائكة الذين هم في جهة العلو، فلذلك ينظرون ويشيرون عند الدعاء إلى جهة العلو. وإشارتهم ونظرهم عند الدعاء لا يدل على أنهم يعتقدون معبودهم في هذه الجهة، كما أن سجودهم إلى جهة الكعبة لا يدل على أنهم يعتقدون أن المعبود في تلك الجهة. وهذا الذي ذكره هو تأويل صحيح لإشارة من لا يعتقد أن الله تعالى جسم ولا يتوهم ذلك إلى جهة العلو، فأما إن كان الكلام في عوالم الناس ومن يقبل الإسلام بتقليد، فلا يمكن أن يؤول فعله بذلك إلا على ما تقدم من شيخنا أبي الحسين رحمه الله. فأما حديث الأمة، فيقال لهم: إن هذا من أخبار الآحاد، فلا يصح التعلق به في الأصول. وعلى أن الإشارة إلى السماء قد تكون لأغراض، فما أنكرتم أن تكون تلك الأمة لما سألها النبي عليه السلام عن ربّها عنت بإشارتها إلى السماء / أن ربّها هو خالق السماء، فلذلك قال عليه السلام: إنها مؤمنة؟ ولم يمكنهم أن يصححوا أنه عليه السلام صوّبها لما ذهبوا إليه، فسقط احتجاجهم بالحديث.

وإذا ثبت استحالة الكون عليه تعالى في جهة استحاله عليه الحركة والسكون والذهاب والحيء لأن حقيقة ذلك هو الزوال من جهة إلى جهة، والسكون هو اللبث في الجهة. فإن قيل: فما معنى قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ (الأنعام ١٥٨) ، وقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (٨٩ الفجر ٢٢) ، وقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ

مِنَ الْغَمَامِ (٢ البقرة ٢١٠) ﴿؟ قيل لهم: إنه تعالى ذكر ذاته وأراد أفعاله وعقوباته، كما قال تعالى ﴿فَأَنذَاهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا (٥٩ الحشر ٢)﴾، ومعلوم أنه لم تأتهم ذاته، وإنما آتهم عقوباته، وكما في قوله تعالى ﴿فَأَنذَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ (١٦ النحل ٢٦)﴾. وقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، أي جاءت أفعاله وعقوباته، فجرى مجرى من جاءت ذاته. وعن ابن عباس في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾، قال: يأتهم بوعده ووعيده، ويظهر لهم من الأمر ما كان مستوراً عنهم. وعلى هذا تأويل ما روي عنه عليه السلام أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا.

باب في استحالة كونه تعالى محلاً للأعراض

ذهبت الكرامية إلى أنه يجوز أن تقوم المعاني الحادثة بذاته تعالى، وقالوا: إن كلامه تعالى من جنس الحروف والأصوات، وهو حادث ويقوم بذاته تعالى، وقالوا: إنه تعالى إذا أحدث شيئاً منفصلاً عن ذاته فلا بد من أن يحدث في ذاته شيئاً حادثاً يكون إحداثاً لذلك الحدث المنفصل عنه لأجله يسمى محدثاً.

وذهب شيوخنا رحمهم الله بأسرهم إلى أنه يستحيل أن تكون ذاته تعالى محلاً لشيء من الحوادث. ويمكن أن يستدل لنصرة قولهم بدلالة مبنية على طرقهم، وإن لم يستدلوا بها في هذا الباب، بأن يقال: إن كون ذاته تعالى محلاً لشيء من الحوادث ليس بمعلوم بنفسه، ولا طريق إلى معرفته، فوجب نفيه.

وقد بينا فيما تقدم أن ما هذا حاله لا / يصح إثباته وأن إثباته يؤدي إلى الجهالات. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بذلك، لأن الطريق إليه إما أن يكون عقلياً أو سمعياً، فإذا بينا أنه ليس في أدلة العقل ما يدل عليه، ولا في

١٥ ظ

أدلة السمع، تبين أنه لا طريق إلى العلم به. وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة العقل ما يدل على ذلك، لأن الدليل عليه إما أن يكون حكماً موجباً عنه، أو يكون أمراً موجباً له، أو ما يجري مجرى هذين القسمين على ما تقدم بيان أمثلة ذلك في الكلام على الصفاتية. ومعلوم أنه لا يتقدم علمنا بأمر يقتضي حدوث حادث في ذاته تعالى فبطل هذا القسم. وأما القسم الثاني، فالحكم الصادر عن حلول شيء في ذاته إما أن يكون هو صفاته، وصفاته على ضربين، صفات ترجع إلى الإثبات وصفات ترجع إلى النفي، أما الراجعة إلى الإثبات، فهو نحو كونه تعالى قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً ومريداً وكارهاً وموجوداً قديماً، وما عدا ذلك هي من صفات النفي نحو كونه غنياً وواحداً إلى غير ذلك، أو تكون أفعاله هي الحكم الصادر عن الحال في ذاته أو ما يحل به من أفعاله. أما القسم الأول، فباطل لأننا قد بينا فيما تقدم أن كونه تعالى قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً لا يعلل إلا بذاته المخصوصة، ولأن هذه الصفات ثابتة له لم تزل، فلا يمكن تعليلها بأعراض حادثة في ذاته تعالى. وكلامنا الآن في هل يجوز أن يعرض في ذاته تعالى حادث؟

وأما كونه تعالى موجوداً، فقد بينا أن وجوده ليس إلا ذاته المخصوصة، وكونه قديماً هو ذاته التي لا أول لها، فكونه قديماً معلل بذاته، وذاته لا يمكن أن تعلل بشيء. وأما كونه مريداً وكارهاً، فقد بينا فيما تقدم أن ذلك يرجع إلى دواعيه وصوارفه، وأن دواعيه وصوارفه ترجع إلى كونه تعالى عالماً، وكونه عالماً غير معلل بمعنى. وأما صفاته الراجعة إلى النفي فكلها معللة بذاته المخصوصة، والخصم لا يعللها بمعانٍ أيضاً، فكيف يعللها بمعانٍ تحدث في ذاته؟ وأما أفعاله فكونه تعالى قادراً لذاته ودواعيه كافية في حدوثها، فلا مقتضي لما زاد على ذلك، وكونه قادراً وصوارفه / كافية في إخلال ما يُخلل به منها، فلا مقتضي أيضاً لما زاد على ذلك.

فإن قيل: إنه لا يُحَدِّث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا بإحداث شيء في ذاته له يكون ذلك المنفصل^١ محدثاً، قيل لهم: إذا جاز أن يُحَدِّث الإحداث لا لإحداث، فهلا جاز أن يحدث المنفصل لا لإحداث؟ فإن قالوا: نفيسه على الشاهد، فإن القادر منا لا يُحَدِّث شيئاً منفصلاً عن ذاته إلا عن شيء يحدثه في ذاته، قيل لهم: إنكم متى اقتصرتم في هذا القياس على مجرد التشبيه من غير علة جامعة بينهما لزمكم أن يكون تعالى جسماً ذا آلات، وأن لا يحدث شيئاً بعيداً عن ذاته إلا بمجداث تكون وسائط بين ما يحدثه في ذاته وبين الحادث البعيد من ذاته، كما في الواحد منا، ويلزمكم أن لا يمكنه أن يحرك جسماً إلا بتحريك ذاته أو جزء^٢ من أجزاء ذاته، كما في الشاهد. وإن لم تقتصروا على مجرد التشبيه فما العلة الجامعة بين الشاهد والغائب؟ والفرق بينهما أن القادر منا قادر بقدر هي آلات له في إيجاد أفعاله المنفصلة عنه، فلا بد من استعمال هذه الآلات ليتولد عن استعمالها الحادث المنفصل عنه، ولهذا إذا بُعِدَ محل المنفصل فلا بد من آلات أخرى تتصل بالآلة المتصلة به، فتكون وسائط بينه وبين المنفصل البعيد، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه قادر لذاته غير مفتقر في إحداث الأفعال إلى آلات وإلى استعمالها، فكان قادراً على الإحداث اختراعاً. وعلى أنكم ينتم هذا القياس على مذهبكم أنه تعالى في جهة العلو، فأمكنكم أن تثبتوا في أفعاله تعالى ما هو منفصل عن ذاته، وأمكنكم تشبيهه بالقادر في الشاهد، وقد أبطلنا ذلك عليكم. وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في أفعاله تعالى متصل به أو منفصل عنه، فبطل قياسكم.

فإن قالوا: لو لم يُحَدِّث في ذاته شيئاً مخصوصاً لم يكن المحدث المنفصل عنه من جنس دون جنس، لأن مقتضى اختصاص المحدث المنفصل بأن يكون من جنس دون جنس ليس إلا الإحداث الحادث في ذاته، قيل / لهم: أفتثبتون

١٦ ظ

١. ذلك المنفصل: كالمنفصل، (وفي الهامش): خ ذلك ٢. أو جزء: وجزء

الإحداثيات التي يحدثها في ذاته جنساً واحداً أو هي أجناس مختلفة؟ فإن قالوا: هي جنس واحد، قيل لهم: فلم كان الحادث المنفصل بأن يكون من جنس أولى من أن يكون من جنس آخر، إن كان ما يقتضيه هو جنس واحد؟ وإن قالوا: إن الإحداثيات أجناس مختلفة، قيل لهم: فلم أحدث تعالى في ذاته منها جنساً دون جنس حتى يقتضي ذلك أن يكون المنفصل من جنس دون جنس؟ فإن قالوا: لا لأمر، لزمهم مثله في المنفصل، وإن قالوا: للداعي، قيل لهم مثله في المنفصل، ويطل قولهم. فإن قالوا: إنه تعالى لو لم يحدث في ذاته إحداثاً لما سُمِّيَ المُحَدَّثُ مُحَدَّثًا، قيل لهم: هذا توصل منكم بالعبارة إلى إثبات المعنى، وهذه طريقة فاسدة لأن العبارات فرع على ثبوت المعاني، وأنتم جعلتم ثبوت الأصل فرعاً على ثبوت فرعه. وعلى أن اهل اللغة سمو الموجود بعد العدم محدثاً ولم يعتبروا في وصفه بأنه محدث ما ذكرتم، ولهذا نجدهم الآن يسمون المتجدد الوجود محدثاً، وإن لم يخطر ببالهم ما ذكرتموه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يحدث تعالى كلامه في ذاته، فتكون ذاته محلاً لكلامه؟ قيل لهم: إن الكلام لا بد له من محل ليحدث، وليس يقتضي أن يحدث في ذات المتكلم لا محالة. وهو تعالى قادر على أن يحدثه في الأجسام كلها، كما أحدث كلامه وخطابه لموسى عليه السلام في الشجرة على ما سنبين ذلك، إن شاء الله تعالى، في باب القول في كونه تعالى متكلماً. وإذا لم يقتض حدوث الكلام ما ذكره لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن كلامه يحدث في ذاته، فوجب نفي ذلك عن ذاته لما بيناه الآن، كما وجب نفي حدوث سائر الحوادث غير الكلام عن ذاته تعالى.

وإنما قلنا: إنه ليس في أدلة السمع ما يدل على حدوث شيء في ذاته، هو أنه لو كان فيها ما يدل على ذلك لظفرنا به بعد استقصاء الطلب. فإن قيل: إن

١٧ و

قوله تعالى ﴿ كَتَبَ / رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ (٦ الأنعام ٥٤) ﴿ يدل على أن ذاته تعالى محلّ لكتابة الرحمة فيها، وقوله تعالى ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ (٥ المائدة ١١٦) ﴿ يدل على أن في نفسه أشياء، وكذلك قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (٨٩ الفجر ٢٢) ﴿ إلى غير ذلك من الآيات، قيل له: إن هذه الآيات لا تعلق لكم فيها ولا يمكن حملها على ظاهرها. أما الآية الأولى فلو حملت على ظاهرها لما اقتضت أن ذاته تعالى محلّ لحادث، بل تقتضي أن ذاته مكان للمكتوب، كالطرس للمكتوب، تعالى عن ذلك. ولهذا أدخل فيه كلمة «على»، فتى حملت على الظاهر دلت على أن المكتوب على ذاته. فصح أنه لا تعلق لكم فيها وأنه لا يمكن حملها على ظاهرها، فوجب حملها على أنه تعالى أوجب على نفسه الرحمة، كقوله ﴿ كُنِبَ عَلَيْكُمْ ﴾ (٢ البقرة ١٨٣) ﴿، وهي الغفران للتائب على ما قاله بعده: ﴿ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ [مِنْكُمْ] سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٦ الأنعام ٥٤) ﴿.

وأما الآية الثانية فتى حملت على الظاهر دلّ على أن في ذاته أشياء لا تعلم، وليس هذا قول المخالف. وأيضاً، فتى^١ لم تعلم تلك الأشياء فيم^٢ علم المخالف بأنها حادثة دون أن تكون قديمة؟ فلا بد من أن تحمل على أن المراد بها: أنك تعلم ما أعلمه ولا أعلم أنا ما تعلمه أنت من الغيوب، ولهذا قال تعالى قبله ﴿ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ (٥ المائدة ١١٦) ﴿، أي: لا يخفى عليك شيء لأنك المختص بكونك علام الغيوب دون غيرك. وأما قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ ﴿ وما أشبهها، فقد بينا تأويلها، فصح أنه ليس في الأدلة ما يدل على حلول شيء في ذاته تعالى.

دليل: وهو أن من قال: إن ذاته محل^٣ للأعراض، لا يخلو إما أن يذهب

إلى أن الأعراض معان^١ تحدث في المحل، أو يقول: إن الأعراض صفات للمحل. فإن ذهب إلى الأول بطل بما ذكرناه في نفي المعاني في باب حدوث الأجسام، وإن ذهب إلى الثاني، قيل: إن الأعراض المعقولة لا نعقلها إلا للحجم، ونجرب أنفسنا أن نعتقد لها غير الحجم، فنجد تعذره من أنفسنا. يبين هذا أننا لا نعقل مدافعاً لغيره / إلا وهو حجم، فكذلك لا نعقل رطباً ولا يابساً ولا حاراً ولا بارداً إلا حجماً، وكذلك لا نعقل ملوناً ولا ذا طعم ورائحة إلا حجماً. والقول في كونه متحركاً وساكناً وشاغلاً لجهة وليناً وخشناً ومجتمعاً ومفترقاً وقريباً وبعيداً في أنه لا بد أن يكون حجماً أظهر، وكونه مصوتاً لا يعقل إلا متحرراً أو مصطكاً، وذلك يقتضي كونه حجماً. ولا يبقى بعد ما ذكرنا صفة متجددة لذاته تعالى تعقل فتجعل عرضاً حادثاً فيها، فصح أنه لا يعقل كونه محلاً للأعراض المعقولة، وما لا يعقل من الأعراض لا يصح إثباتها أصلاً. ويلزم الكرامية أن يجوزوا كون ذاته ملونة أو ذات طعم وذات رائحة، لأن من جوز كون ذاته تعالى محلاً لشيء من الأعراض يلزمه تجويز كونه محلاً لسايرها. واستدل شيوخنا أصحاب أبي هاشم رحمهم الله لاستحالة كونه تعالى محلاً، فقالوا: إن الحجم إنما صح كونه محلاً للأعراض لكونه حجماً، فلو كانت ذاته محلاً لعرض لوجب كونها حجماً وللزم حدوثها. قالوا: وإنما قلنا: إن الحجم إنما صحح الحلول^٢ فيه لكونه حجماً، لأن العرض يستحيل كونه محلاً للأعراض لما لم يكن حجماً، فعلمنا أن الحجم صحح الحلول فيه لما له فارق العرض، وهو كونه حجماً. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الحجم إنما صحح الحلول فيه لكونه قائماً بنفسه، لا لكونه حجماً، وبكونه قائماً بنفسه يفارق العرض، فصح أن يكون محلاً دون العرض؟ أجب أصحابنا عن ذلك فقالوا: إن كون الحجم قائماً بنفسه يرجع إلى كونه غير محتاج في وجوده إلى محل، وذلك نفي، ولا يجوز أن تكون علة التصحيح أمراً يرجع إلى النفي.

واعترض شيخنا أبو الحسين رحمه الله هذا الدليل، فقال: إن كون الحجم مصححاً لكونه محلاً لا يمنع من أن تصحح الحلول صفة أخرى أو ذات أخرى ليست بحجم. ألا ترى أن كونه حجماً يصحح رؤيته، ثم لا يمنع ذلك من كون ذات أخرى أو صفة أخرى مصححة للرؤية؟ فإن قالوا: أليس كون القادر قادراً لما صحح الفعل لزم أن لا يصح مع انتفاء كونه قادراً؟ فلم شُبّهتم / التحيز بكون المرئي مصححاً للرؤية، ولم تشبهوه بكون القادر قادراً؟ قيل لهم: إن صحة الفعل من القادر مفارق لما نحن فيه، وذلك لأن القادر هو المتميز تميزاً لأجله يصح منه الفعل، فصحة الفعل تستدعي هذا التميز وتقتضي أن يتجدد التميز في كل من يصح منه الفعل. فالقول بأنه يصح منه الفعل وليس بقادر، هو مناقضة، كأنه قيل: هو ذات متميزة تميزاً يصح معه الفعل وليس بقادر، مع أن حقيقة القادر هي أنها ذات متميزة يصح منها الفعل. وليس كذلك كون الحجم حجماً، لأنه ليس حقيقة الحجم هو أنه يصحح الحلول، فالقول بأن ذاتاً أخرى ليست بحجم تصحح الحلول ليس بمناقضة. فإن قالوا: ألسنا نحدّ الحجم بأنه هو الذي يصحح الحلول، فصح أن حقيقة الحجم هي^٢ صحة كونه محلاً؟ قيل لهم: إن مخالفكم لا يوافقكم على هذا الحدّ، لأن الحدّ يجب أن ينعكس، وعنده هذا الحدّ لا ينعكس.

فإن قالوا: إنا لا نعقل حجماً إلا مصححاً للحلول، فصح أن الحقيقة واحدة، قيل لهم: بل قد يعقل كون الحجم حجماً قبل العلم بصحة الحلول فيه، ولهذا لو عزلنا عن أنفسنا صحة كون الحجم محلاً فأنه لا يزول علمنا بكونه حجماً، لأن كونه حجماً أمر معقول بنفسه، فنتي قدرنا انتفاء حكمه وصفاته لم يطل علمنا بكونه حجماً. فإن قالوا: أتجوزون ذاتاً تصحح الفعل وذاتاً أخرى مخالفة تصحح الفعل أيضاً؟ قيل لهم: نعم، وهذا ظاهر على أصولكم

إذا كانت الذات الأخرى تصحح فعلاً آخر، ولهذا قلتم: إن القدر كلها مختلفة، لأن كل قدرتين منها يصحح فعلين غيرين. فأما إن كانت الذات تصحح فعلاً، وكانت تلك الذات متميزة من غيرها بتصحيحها ذلك الفعل، لم يجوز أن يشاركها في تصحيح ذلك الفعل ما خالفها. وكذلك القول في الصفات إذا قيل: إن الصفة هي المصححة للفعل.

واحتج شيوخنا أيضاً فقالوا: لو صح أن يحلّه تعالى عرض لصح حلول جميع الأعراض فيه، لأنه لا فرق بين بعضها وبين بعض. ألا ترى أن الجوهر / لما صحح الحلول جاز حلول سائرهما فيه، وإن كان يحتاج بعضها في حلوله فيه ١٨ ظ إلى شرط كالقدرة والحياة؟ وصحة حلول جميع الأعراض فيه تؤدي إلى محال، لأنه يقتضي صحة حلول الحركة والسكون فيه تعالى، وفي ذلك تحرك ذاته. ولو جاز أن يتحرك ما ليس بمتحيز لجاز أن تتحرك الأعراض. ولو جاز أن تحلّه حركة أو سكون لاستحال انفكاكه منها، وفي ذلك حدثه، ولصح أن يفعل^١ في ذاته مجاورة بين ذاته وبين جوهر حتى يمنع جوهرًا آخر بحيث هو، وفي ذلك كونه جوهرًا. ولو صح أن يكون محلاً لجاز^٢ إذا حلّه السواد أن يرى من غير محله. ولو صح أن تحلّه الأعراض كالعلم والقدرة والحياة لصح كونه مبنياً ولصح حلول أضداد هذه الأعراض فيه، فيلزم أن يكون جاهلاً عاجزاً.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول على قولهم: لو جاز أن يحلّه عرض لجاز أن يحلّه سائرهما: ما أنكرتم أن تجرى الأعراض مجرى الصفات؟ فإذا جاز عليه تعالى بعض الصفات دون بعض فكذلك يجوز أن يحلّه بعض الأعراض دون بعض، ويقول: إذا جاز عندكم أن يكون تعالى مريدًا كارهاً بإرادة وكرهة لا في محل، ولم يلزمكم أن يكون متحركاً وساكنًا بحركة^٣ وسكون لا في محل لاستحالة حكمها عليه تعالى، كذلك لا يلزمنا إذا قلنا: تحلّه بعض الأعراض،

أن نجوّر حلول ما تستحيل أحكامه عليه تعالى. وله أن يقول على قوهم: لو حله السواد لرؤي من دون محله: إنه إذا حله السواد، وليس في مكان، كان بمنزلة وجود السواد لا في محل، أفقولون: إنه يرى، أو لا يرى؟ إن قلتم: إنه يرى، فقد قلتم: إنه يرى من دون محله، فجوّزوا مثله لو حل القديم تعالى. وإن قلتم: لا يرى، قلنا مثله لو حل القديم، لأنه تعالى ليس في جهة، فلو أنه لا يكون مقابلاً لأعيننا، فلا يُرى. وأيضاً، لو حله السواد لكان لا يُرى، كما لا يُحس بالضيء الحاصل في الهواء حسب ما يُحس به على الحائط، لما لم يعلم الهواء عنده. وعلى أن المخالف يقول: إن ذاته تعالى في جهة، فلو حله اللون لرؤي في جهته مع ذاته تعالى.

وأما قوهم: لو صح كونه محلاً لصح حلول العلم والقدرة والحياة فيه، ثم كان يصح حلول أضدادها فيه تعالى، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يكون مريداً وكارهاً لإرادة وكرهه لا في محل ولم يجوز أن يكون عالماً قادراً حياً لمعاناً موجودة لا في محل، جاز عندنا / أيضاً أن تحله الإرادة والكرهه دون هذه المعاني. فإن قلتم: إنما لم يجوز عندنا أن يكون عالماً قادراً حياً لمعاناً موجودة لا في محل لأنه يقتضي صحة أضدادها لا في محل، فيلزم من ذلك أن يكون تعالى عاجزاً جاهلاً، وذلك مستحيل، قيل لهم: وكذلك لو قلنا نحن: إنه تحله هذه المعاني، لجاز أن تحله أضدادها، فيؤدي إلى المستحيل الذي منه منعتم.

وأما قوهم: لو حله العلم والقدرة لكان مبنياً كالجسم، فإنه يقال لهم: إنما وجب ذلك في الجسم لأن الجوهر الواحد لا يصح أن يكون حياً قادراً عالماً، فلم يكن بد من جسم وبنية فيه. ولا كذلك ذاته تعالى، لأنه يصح أن تكون عالمة قادرة، فلو حله العلم والقدرة تقديراً لما وجب أن يكون مبنياً. وأما قوهم: لو حله شيء لجاز أن يفعل في ذاته مجاورة، فإنه يقال لهم: إنه تعالى ليس

بحجم فتستحيل أحكام الحجم عليه نحو الكون في الجهة. وإن أجاز الخصم كونه في جهة فله أن يقول: إني وإن جوزت ذلك فهو عندي غير متحيز، فلو قلت: إنه يمنع من وجود جوهر بحيث هو، لم أقل: إنه يمنع من ذلك لتحيزه، فلا يلزمي أن يكون مثلاً للجواهر.

باب في استحالة كونه تعالى حالاً في الجواهر والأجسام

اعلم أنه يمكن أن يستدل في هذه المسألة بمثل الدلالة المتقدمة في المسألة الأولى، فيقال: إن كونه حالاً في الجواهر لا يُعلم بنفسه ولا طريق إلى العلم به، فوجب نفيه. أما كونه مما لا يعلم بنفسه فظاهر، وأما أنه لا طريق إلى العلم به فلأن الطريق إليه هو أنه إما أمر موجب له أو موجب عنه، ومعلوم أنا لا نعقل أمراً بوجب كون ذاته تعالى حالة في محل، وأما الموجب عن كونه حالاً في المحل فلا شيء يشار إليه، إذ صفاته تعالى معللة بذاته على ما تقدم، وأفعاله صادرة عن ذاته، ولا افتقار في حدوث أفعاله، أو حدوثها محكمة وكونها حكمة، إلى أزيد من كونه تعالى قادراً عالمًا. ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى لا يقدر على الفعل في المحال إلا بأن يحلها، لأنه تعالى قادر على الاختراع لذاته، ولهذا قدر على إحداث المحال أنفسها، وإحداثها لا يُعقل إلا بطريقة الاختراع. وإذا كان قادراً على الاختراع لذاته لم يكن بأن يقدر على بعض الأفعال اختراعاً أولى من بعض، فلزم أن يقدر على كلها اختراعاً، وبطل أن يكون حلوله في المحال شرطاً في صحة فعله فيها. وسنين فيما بعد إن شاء الله تعالى أن ذاته / ليست بمحسوسة بشيء من الحواس، فلا يمكن أن يقال: ١٩ ظ إنه تعالى يُحسّ في بعض المحال، فيُعلم أنه فيه. ومعلوم أنه ليس في أدلة

السمع ما يدل على كونه تعالى حالاً في محل، فصح أنه لا طريق إلى ذلك، فوجب نفيه.

واستدل شيخنا أبو الحسين لنفي كونه حالاً في محل في كتاب التصفح، فقال: لو حل جسمًا لكان إما أن يجب أن يحله أو لا يجب، بل يصح أن يحله. فإن وجب كونه حالاً فلما أن يجب على كل حال أو يجب أن يحل إذا وجد الجسم، ولو وجب أن يحل في كل حال لزم قدم الجسم أو حدوثه تعالى. وإن وجب أن يحل إذا وجد جسم من الأجسام لم يحل إما أن يعلل حلوله فيه أو لا يعلل، ولا يصح أن لا يعلل، لأنه لو لم يعلل ذلك بأمر لم يكن بأن يجب حلوله في ذلك الجسم أولى من أن لا يجب، بل يستحيل.

فإن قيل: ألسم لا تعللون حلول العرض في المحل؟ قيل له: إن ذلك معلل عندنا بالفاعل. فأما شيخنا فلأنهم يقولون: إنه حكم غير معلل، وقالوا: إنه كيفية في الحدوث، فلذلك لم يعلل. وقالوا: إنا بأي شيء عللناه، فسد. وهذا لا يصح لأنه لو جاز أن يحل السواد في هذا المحل، فتحصل له هذه الكيفية دون كيفية أخرى، وهي الحلول في محل آخر لا لأمر، جاز أن يقال: إن القديم تعالى يجب أن يحل، بدلاً من أن لا يحل، لا لأمر، ولجاز أن يقال: إن حدوث الجوهر في الجهة هو كيفية في الحدوث، فلا يعلل. وأما إذا علل وجوب حلوله إذا وجد المحل لم يحل إما أن لا يعلل بأمر زائد على وجود المحل أو يعلل ذلك بأمر زائد، والأول باطل، لأنه لو وجب ذلك لوجود المحل لكان الموجب له هو احتمال المحل للحلول، ومعلوم أن احتمال المحل وصحة حلوله لا يوجب كونه حالاً.

وأيضاً، فلو أوجب وجود المحل كونه تعالى حالاً لأوجب وجوده حلول سائر الأعراض فيه، ولسنا نقول باختصاص العرض بمحله فيقال: إنه لا يجوز أن يحل ذلك المحل سائر الأعراض لاختصاصها بغيره، ولو وجب ذلك لزم أن يوجب وجود جميع المحال وجود جميع الأعراض فيها، وذلك محال. وأيضاً، فإنه يصح وجود جواهر كثيرة معاً، فليس بعضها بأن يوجب حلول القديم فيه

بأولى من البعض الآخر، وفي ذلك حلول / القديم في جميعها. ثم لا يخلو إما
أن يكون ما حل هذا المحل هو بعينه حل المحل الآخر أو يكون غيره، فإن كان
هو هو لم يُعقل، لأنه لو أثبتته متغايراً لم يرد على ذلك. ألا ترى أن من قال:
إن زيداً يكون بالبصرة حال ما هو ببغداد، فإنه يكون مثبتاً له شخصين،
ولناقض بقوله: إنه شخص واحد؟ وإن قال: إن ما حل منه تعالى هذا المحل
هو غير ما حل منه محلاً آخر، كان قد أثبتته متبعضاً، وقيل له: ولم كان هذا
البعض بأن يحل هذا المحل بأولى من أن يحله بعض آخر؟ وإن كان المقتضي
لحلوله بعض صفاته تعالى لم يخل إما أن يقتضي ذلك بشرط وجود المحل أو من
دون شرط، وهذا الأخير يقتضي كونه تعالى حالاً لم يزل ويقتضي قدم المحل.
وإن اقتضى ذلك بشرط وجود المحل لم يكن بعض المحالّ بحلوله فيه أولى من
بعض، ويلزم عليه ما بينا فساداه.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وعلى أن صفاته تعالى عند أصحابنا هو
كونه تعالى قادراً عالماً حياً وموجوداً. وما يقتضي هذه الصفات على قول الشيخ
أبي هاشم رحمه الله [هو حالته الذاتية]، وعندنا كونه عالماً وما عدا ذلك هو
صفته^١ يستحقها تعالى لذاته لا لحالة. والمعقول من كونه عالماً هو التبين، وحكم
كونه عالماً هو صحة الفعل المحكم وصحة القصد على التحقيق إلى ما يعلمه^٢،
ولا يُعقل له حكم سواه. والمعقول من كونه قادراً هو صحة الفعل منه،
والمعقول من كونه حياً هو صحة أن يعلم ويقدر. وحكم الصفة الذاتية عند
الشيخ أبي هاشم هو إيجاب هذه الصفات، والمعقول من صفة الوجود تصحيح
هذه الصفات، ولا طريق إلى إثبات حكم زائد لهذه الصفات. وكان يجب أن
يكون لنا طريق إلى العلم بحلوله، ثم يعلل ذلك ببعض هذه الصفات، ولا طريق
إليه، لأنه لا حكم لهذه الصفات إلا ما ذكرناه.

١. وما عدا ذلك هو صفته: هو صفته وما عدا ذلك ٢. يعلمه: نعلمه

فأما القول بأنه يحل مع جواز أن لا يحل فهو باطل، لأنه لو كان كذلك لم يكن بأن يحل أولى من أن لا يحل إلا لوجود معنى أو عدم معنى أو بأن يجعل ذاته حالة، وقد بينا بطلان القول بالمعاني، وعدمُ المعنى مبني على إثبات المعاني. ولو جعل ذاته حالة في محل لم يخل إما أن يجعلها حالة في عدة محال أو في محل واحد، فإن / جعلها حالة في محال كثيرة لزم أن تكون ذاته ممتدة بحسب امتداد محالها. وفي ذلك استحالة وجوده لم يزل غير حال ولا في جهة، لأن ما يوجد كذلك يستحيل أن يصير ذاته بعد ذلك ممتدة. ألا ترى أنه يستحيل أن يوجد الجسم لا في جهة، ثم يصير من بعد ممتداً في الجهات؟ وإن جعل ذاته في محل واحد كانت ذاته أقل القليل، تعالى عن ذلك. وكان يجب أن تكون ذاته مُطبقة لمكان ذلك الجوهر، فوجوده من قبل لا في جهة يخرجها عن معنى ذاته، وهو تطبيق الجهة، كما أن الجوهر لما كان شاغلاً للجهة استحال وجوده لا في جهة، لأن ذلك يبطل معنى الجوهر.

وأما أصحاب أبي هاشم فلأنهم أبطلوا أن تكون صفاته تعالى موجبة لحلوله في محل بأن مثل صفاته حاصلة لنا. أما كونه عالماً حياً وموجوداً فظاهر، وأما كونه قادراً فقبيل هذه الصفة فينا، مع استحالة الحلول فينا. ولا يجوز أن تحصل الصفة بحيث يستحيل حكمها لأن ذلك ينقض كونها موجبة. وأبطلوا أن تكون صفة ذاته تعالى المطلقة، وهي التي يشبهها الشيخ أبو هاشم، هي الموجبة للحلول بأن الصفة المطلقة لا يقف إيجابها على شرط أزيد من الوجود، فلو كانت هي الموجبة للحلول لوجب حلوله تعالى لم يزل، وفي ذلك قدم الأجسام.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: ولقائل أن يقول: لم زعمتم أنه لا يجوز حصول الموجب حيث يستحيل الموجب إذا كان لذلك الموجب حكم آخر؟ ليس كون الحي حياً يصحح صفة المشتبه وصفة الجاهل، وكونه تعالى حياً لا يصحح ذلك؟ فإن قلتم: إن كون الحي حياً يصحح صفة المشتبه بشرط الزيادة والنقصان على الحي ويصحح صفة الجاهل بشرط أن لا يجب كونه

علماً، قيل لكم: فما أنكرتم أن توجب هذه الصفات الحلول بشرط أن لا يختص بالذات ما يحيل الحلول، وهو التحيز الحاصل فينا؟ ويقال لهم: ولم قلتم: إنه يجب أن يلزم قبيل الصفة ما يلزم الصفة؟ وما أنكرتم أن يفترقا في إيجاب الحلول؟ وقولهم في الصفة المطلقة: إنها لا تقف على شرط أزيد من / الوجود، فإنه يقال لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يقف بعض أحكامها^١ على شرط أزيد من الوجود، وإن كانت تقتضي البعض بشرط الوجود؟

٢١ و

باب القول في أنه تعالى غني

اعلم أن الغني هو الحي الذي ليس بمحتاج، وهو تعالى حي غير محتاج، فكان غنياً. أما الدلالة على أنه تعالى حي فقد تقدمت، وأما الدلالة على أنه تعالى ليس بمحتاج فهي أنه تعالى لو كان محتاجاً لكان محتاجاً إلى شيء، إما فاعل موجد لذاته أو ذات موجبة لذاته أو موجبة لصفة من صفاته، أو كان محتاجاً إلى مكان وجهة أو إلى محل أو شيء حال في ذاته تعالى، أو كان محتاجاً إلى إدراك شيء ليستفع به ويلتذ أو ما يتبع ذلك من الفرح والسرور، أو كان محتاجاً إلى دفع ما يضره ويؤلمه أو ما يتبع ذلك من الغم والحزن. فإذا بينا أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى ذلك ثبت أنه غني من كل وجه. أما الدلالة على أنه تعالى تستحيل عليه الحاجة إلى فاعل يوجد ذاته أو إلى شيء موجب لذاته تعالى فقد تقدمت حين دللنا على أنه تعالى واجب الوجود لم يزل ولا يزال، لا لأمر، بل لذاته. ودللنا أيضاً أن جميع الصفات الراجعة إلى الإثبات يستحقها لذاته، لا لمعان وأحوال، ودللنا على أنه تعالى لا يجوز عليه الكون في الجهة والمكان ولا الحلول في محل، ودللنا على أنه لا يجوز أن يحله شيء. ولسنا نذهب إلى أنه

تعالى مرید بإرادة، ولا تثبت له تعالى حالة فيلزمنا أن نبين أنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة ولا إلى حالة نحو حالة القادر أو العالم. فلم يبق علينا إلا أن ندل على أنه تعالى لا يجوز عليه الحاجة إلى الانتفاع وما يتبعه من سرور وفرح، ولا الحاجة إلى دفع المضار وما يتبعها من غم وحزن وخوف، ونستدل على هذا، إن شاء الله تعالى.

فأما من يشته تعالى مریداً بإرادة وكارهاً بكرهاة أو يثبت له أحوالاً من شيوينا، فقد ذكر الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح أنه يمكن لمن يشته تعالى مریداً بإرادة من شيوينا أن يقولوا: إنه تعالى لا يحتاج إلى الإرادة، لأنه تعالى لو فعل أفعاله لداعيه لا لإرادة لم يكن على صفة نقص، وإنما يجب أن يريد لأمر يرجع إلى الدواعي، فلم يقف خروجه / عن صفة نقص على الإرادة فيكون محتاجاً إليها. ويمكنهم أن يقولوا أيضاً: إنه تعالى هو الفاعل للإرادة، فلم يكن محتاجاً إليها. قال: وسمعت بعض أهل العدل يقول: إنه تعالى لو لم يخلق شيئاً ولم يرد خلقه لم يكن على صفة نقص، لأنه تعالى متفضل بخلق العالم، فلم يقف خروجه عن صفة النقص على كونه مریداً. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسألكم: هل إذا خلق تعالى خلقاً من دون إرادة، أ يكون في ذلك نقص أم لا؟ قال: فإن عني السائل أنه تعالى يحتاج إلى كونه عالماً لأن ذاته لو لم يكن على هذه الصفة لكانت ناقصة، فيقال له: أتسلم أن كونه تعالى عالماً يجب لذاته؟ فإن لم يسلم ذلك فالدلالة قد تقدمت عليه، وإن سلم ذلك، قيل له: فكأنك تسوئنا أن نسميه محتاجاً لأنه لولا كونه عالماً لكانت ذاته ناقصة، وهذا كلام في عبارة. فإن قال: ليس هذا كلاماً في عبارة، بل هو كلام في المعقول من الحاجة، قيل له: ليس هو كلاماً في المعقول من الحاجة، لأن المعقول من ذلك هو أن الذات تحتاج إلى غيرها، وليس تتحقق الغيرية بين الشيء وصفته. وأيضاً، فإنه لو كان محتاجاً إلى هذه الصفة لكان بأن يحتاج إلى ما أوجبها أولى، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، وذلك لا يتصور. وكيف

يتصور في ذات قد توجب لذاتها صفات المدح أنها محتاجة؟ ولو قيل: إنها محتاجة إليها، لم تتصور ذاته غير محتاجة.

ولقائل أن يقول للشيخ أبي الحسين: إن حالة العلم، وإن لم تكن ذاتاً، إلا أنها أمر معقول زائد على ذاته تعالى، ولولا هذا الأمر الزائد على ذاته لكانت ذاته ناقصة. فصح أن يقال: إن ذاته تعالى محتاجة إليها، أو يقال: إن بها ما يجري مجرى الحاجة إلى الغير. وأما قوله: إنه لو كان محتاجاً إليها لكان بأن يحتاج إلى موجبها أولى، وفي ذلك حاجة ذاته إلى ذاته، فإنه يقال: إن هذا لازم لك، لأنك متى أثبتت أمراً زائداً على ذاته لولاه ما كانت ذاته على صفة مدح، فقد لزمك أن يحتاج إليه وأن يحتاج إلى ما يوجب ذلك / الأمر، وفي ٢٢ و ذلك حاجة ذاته إلى ذاته. فإن كان هذا محالاً فهو الذي أدى إليه مذهبك. وقد كان يمكنه أن يقتصر في الجواب على أن هذه الصفة، إذا كانت توجبها ذاته تعالى، كانت الصفة محتاجة إلى ذاته، لا أن ذاته تحتاج إليها، لأن الموجب للشيء لا تعقل حاجته إلى ذلك الشيء، بل ذلك هو المحتاج إلى الموجب. وهذا هو جوابنا إذا قيل لنا: جؤزوا أن يحتاج تعالى للأحكام التي توجبها ذاته، نحو صحة الفعل وتعلقه بالمعلوم، لأن هذه^١ هي المحتاجة إلى ذاته تعالى.

فأما الدلالة على أنه تعالى لا يحتاج إلى الانتفاع والالتذاذ وما يتبع ذلك أو إلى دفع المضار وما يتبعها فهي أنه لا طريق إلى العلم بذلك، وليست حاجته إليه معلومة لنا بنفسها، فوجب نفي ذلك عنه تعالى. أما كونها غير معلومة لنا فظاهر، وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم بها، لأن الطريق إلى ذلك إما أن يكون أمراً موجباً لها أو موجباً عنها. أما الموجب، فلم يتقدم لنا علم يدل^٢ على حاجته إلى ذلك، وأما الموجب، فلا يخلو إما أن يكون هي صفات أفعاله التي أوجدها أو ما تدلّ عليه أفعاله من صفاته تعالى. والأول باطل لأن حدوث

الفعل يقتضي كون محدثه قادراً، وإحكامه يقتضي كونه عالماً، وحدوثه^١ في وقت دون وقت أو حدوث جنس دون جنس أو على وجه دون وجه يقتضي أنه كان له داع إلى إحداث جنس دون جنس وفي وقت دون وقت [وعلى وجه دون وجه]، ولا يدل على أزيد من ذلك.

فإن قيل: فما يؤمنكم أن تكون دواعيه إلى إحداث أفعاله هي دواعي الحاجة، فلا يمكنكم القطع لمكان هذه الدلالة على أنه ليس بمحتاج؟ قيل له: إن حدوث الفعل في وقت دون وقت أو من جنس دون جنس لا يدل إلا على أنه كان للمحدث داع إلى إحداثه ولا يدل على تعيين الداعي، ولا بد في تعيين الداعي وأنه داعي حاجة أو داعي حكمة من دلالة أخرى. وكلامنا الآن في أن إحداثه لأفعاله، هل يدل على حاجته؟ وقد بينا أنه ليس لأفعاله تعالى صفة عند / ٢٢ ظ حدوثها تقتضي كونه محتاجاً، فصح أن أفعاله لا تدل على حاجته تعالى.

فإن قيل: إذا كان حدوث الفعل يدل على أنه لا بد لمحدثه من داع إلى إحداثه، وكان الدواعي إلى الإحداث على ضربين، دواعي حاجة ودواعي حكمة، لم يمكنكم أن تقطعوا على نفي دواعي الحاجة عن المحدث، لأنه لا دليل عليها من جهة حدوث الفعل، وثبتوا له دواعي الحكمة بأولى من أن تقطعوا على نفي دواعي الحكمة عنه، لأنه لا دليل عليها من جهة حدوث الفعل، وثبتوا له دواعي الحاجة، قيل له: إنا لمكان هذه الدلالة لا نثبت له دواعي^٢ الحكمة إلى إحداث أفعاله تعالى فيلزمنا ما ذكرته، وإنما نقول: إن حدوث أفعاله إنما يدل على أنه كان له داع إلى إحداثها، ولا يدل حدوثها على تعيين الداعي، هل هو داعي حاجة أو داعي حكمة؟ وهذا الفرق يكفي في ثبات أنه ليس في فعله تعالى ما يدل على كونه محتاجاً، فوجب نفي حاجته لأنه لا طريق إلى [العلم]^٣ بها. ثم

١. حدوثه: حدوثها ٢. دواعي: دواع ٣. [العلم]: في الأصل علامة

تنبيه إلى إضافة في الهامش وقد سقطت، فالإضافة هنا بما يقتضيه السياق

من بعد نعلم بدلالة أخرى أن دواعيه إلى إحداث أفعاله تعالى هي دواعي الحكمة، وذلك بأن ننظر ونقول: إنه قد ثبت لنا أنه عالم بكل شيء لم يزل، فلا بد من أن يعلم حسن الإحسان ويعلم أن خلق العالم للإحسان^١ حسن، فقد حصلت له تعالى دواعي الحكمة. ففنى شككنا في كونه تعالى محتاجاً، قلنا: إنه إذا لم يدل على حاجته دليل وجب نفيها، ووجب كونه غنياً، وقد ثبت لنا أنه عالم بقبح القبائح لكونه عالماً بكل شيء، وثبت لنا أن العالم بقبح القبيح العالم بأنه غني عنه لا يفعله، [ثم] علمنا أن كل ما فعله تعالى فهو حسن غير قبيح، فنعلم أنه لم يدعه إلى إحداث أفعاله الحسنة إلا دواعي الحكمة. فهذه الاستدلالات تثبت له تعالى دواعي الحكمة، لا مجرد علمنا بكونه محدثاً لأفعاله. وإنما قلنا: إن ما يدل عليه أفعاله من صفاته تعالى لا يقتضي كونه محتاجاً، لأن ما دلت^٢ عليه من الصفات هو كونه عالماً / قادراً حياً، وكونه حياً يدل على كونه سميعاً بصيراً مدركاً. وهذه الصفات لا تقتضي كونه تعالى محتاجاً إلى الانتفاع أو إلى دفع الضرر أو ما يتبع ذلك.

و ٢٣

وأما أدلة السمع، فلا يصح التعلق بها في هذا الباب، لأنها إنما تعلم حجة إذا ثبت كونه تعالى غنياً، فكيف يحتاج بها في كونه تعالى محتاجاً؟ فصح أنه لا طريق إلى إثباته تعالى محتاجاً سواء قيل: إن الأصل في الحاجة إلى الانتفاع أو دفع الضرر هو الشهوة وضدها، وهو النفار، أو قيل: إن الأصل في الحاجة إلى ذلك غيرهما. ومعلوم أن الفرح والسرور والغم والخوف إنما تجوز على من يجوز عليه الانتفاع والضرر، فإذا ثبت أنه تعالى لا يجوز عليه الانتفاع والضرر وكذلك ما يتبع ذلك، وعلى أنه لا طريق إلى العلم بجواز ذلك عليه، كما لا طريق إلى العلم بجواز الانتفاع والضرر عليه تعالى، فوجب نفي كل ذلك عنه تعالى. ورأيت في بعض الرسائل المنسوبة إلى قابوس بن وشمكير أنه تعالى لو كان

محدثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان قاصداً إلى إحداثه ومريداً لإحداثه، قال: وذلك حاجة، والله تعالى لا يجوز عليه الحاجة. وهذا هو قول الفلاسفة، وهذا منهم جهل، لأنهم إن عنوا بذلك أنه تعالى يكون محتاجاً إلى القصد والإرادة فقد بينا القول في ذلك، وإن عنوا به [أن] يكون محتاجاً إلى فعله لم يصح، لأن القادر قد يحدث أفعاله لحاجته إليها وقد يحدثها لحاجة غيره إليها. فلم قالوا: إنه تعالى لو كان محدثاً للعالم بعد أن لم يكن محدثاً لكان محتاجاً إليه؟ فإن قيل: ما أنكرتم أن يحتاج تعالى إلى كلامه في كونه متكلماً، قيل له: إن كلامه تعالى يدخل في كونه تعالى متكلماً لأن المتكلم عندنا هو فاعل الكلام، والشيء لا يحتاج إلى نفسه وإلى ما هو داخل في معناه. وعلى أنا قد بينا أن شيئاً من أفعاله لا يدل على أنه محتاج إليه، وبيننا أنه تعالى لو لم يفعل شيئاً من أفعاله لما كان على صفة نقص، فلو قدر كونه تعالى غير متكلم نقصاً، ولا يخرج عن هذا النقص إلا بالكلام، وكان الكلام من / فعل غيره، صح حينئذ أن يقال: إنه يحتاج إلى الكلام.

٢٣ ظ

واستدل الشيخ أبو الحسين في كتاب التصفح على أنه تعالى لا يجوز عليه الشهوة وضدها، وهو النفار، فلا يحتاج تعالى إلى إدراك شيء يشتهي ولا إلى أن لا يدرك ما ينفر. قال: لأن المشتهي إنما يشتهي ما يوافق مزاجه ويلتذ إذا أدرك ما يوافق مزاجه وينفر عما يضاد مزاجه ويتألم بإدراكه، لأن الشهوة ليس إلا ميل الطبع، كما أن ضدها هو نفور الطبع، والمزاج هو اختلاط مخصوص من أجسام متضادة الأعراض، والله تعالى ليس بجسم، فلم يجوز عليه المزاج والطبع. وإذا لم يجوز عليه ذلك لم يجوز عليه الميل إلى الموافق ولا النفار عن المضاد. قال: وإنما قلنا: إن المشتهي إنما يشتهي ما ذكرناه، لأنه لو كانت الشهوة والنفار غير مقصورين على ما ذكرناه، بل إنما يشتهي المشتهي لمعنى يوجد

فيه وينفر لمعنى يوجد فيه، ولا اعتبار بما ذكرناه، لم يستحل^١ أن يشتهي الإنسان السليم الصحيح تقطيع أجزائه وإحراقه بالنار والمآكل القذرة المنتنة المرة وينفر ويتألم بإدراك الأطعمة الشهية والألحان المطربة والأرائح الطيبة، وأن يشتهي الشبعان كشهوة الناقه للغذاء مع صحته وانتفاء الأخلاط الرديئة^٢ ولا يشتهي من بعد عهده بالغذاء مع صحته وسلامته. فلما امتنع عند العقلاء ذلك جرى مجرى امتناع فقد رؤية الإنسان الصحيح العين المرئي^٣ الحاضر الذي لا مانع يمنع من رؤيته. فكما وجب لذلك أن تُجعل رؤيته مقصورة على هذا القدر الذي عنده يمتنع عند العقلاء أن لا يرى الإنسان، فكذلك يجب أن يجعل كون الحي مشتهياً ملتزماً مقصوراً على كون الشيء موافقاً لمزاجه وملائماً، وكونه نافرماً متألماً موقوفاً على مضادة بينه وبين مزاجه، أعني أن يكون مزاج بدنه على حد من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما تولد من امتزاج ذلك مضاد^٤ لما عليه ذلك الشيء المدرك حتى أنه إذا أدركه أخرجه عما تقتضيه طباعه. ولذلك ينفر الإنسان عن تقطيع أعضائه، لأن طباعه تقتضي هذا الاتصال.

وبما ذكرناه / يفسد قول من قال: إن الإنسان إنما يشتهي لمعنى أزيد مما ذكرناه، غير أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يلائم المزاج، وذلك لأنه إذا كان لا بد من اعتبار ملائمة المزاج ومضادته، وامتنع مع الملائمة أن لا يشتهي الحيوان ما يلائمه، وجب أن نجعل ذلك مقصوراً على ما ذكرنا إذا كان العقل قد قضى بذلك عند هذه الملائمة ولم نجد وجهاً يقتضي ما زاد على ذلك، وجري مجرى ما ذكرناه من كون الإنسان رائياً مقصوراً على ما ذكرناه. هذا ما ذكره في كتاب التصفح، أوردته بعباراته. وربما يستشهد في كتبه الصغار ويقول: ولهذا تختلف شهوات الناس بحسب اختلاف أمزجتهم، فلهذا يشتهي الصغراوي تناول

١. يستحل: يستحيل ٢. الرديئة: الردية ٣. المرئي: المرى ٤. مضاد: مضادا

الحموضات التي تدفع الصفراء الزائدة على ما يقتضيه مزاجه الطبيعي. قال: وعلى أنه إن كانت الشهوة والنفار معنيين، واستحال أن يتعلقًا إلا بما يوافق المزاج ويضاده، لم يجوز عليه الشهوة والنفار، لأنه تعالى ليس بحسم، واستحال عليه الملاءمة والمضادة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الشهوة لا تتعلق إلا بما يوافق المزاج وأن النفار لا يتعلق إلا بما يضاده، وقد علمتم أن المريض يشتهي إدراك ما يضره من الأطعمة، ولن يضره إلا إذا لم يوافق مزاجه، وينفر عن إدراك ما ينفعه من الأدوية، ولن ينفر عن ذلك إلا ويضاد مزاجه؟ قيل له: إن المريض لا يشتهي من الأطعمة إلا ما يوافق مزاجه ومتى تناوله صلح به بعض الصلاح، غير أن أعضاء هضمه قد تكون ضعيفة لا تستقلّ بهضم ما يأكله، فيستحيل ذلك الطعام إلى أخلاط رديئة^١، فيؤذيه من بعد ويؤله، أو يكون في بدنه من الأخلاط الرديئة^٢ ما يُفسد ما يأكله، فيستحيل ما يأكله إليها، فتكثر الأخلاط الرديئة^٣ في بدنه فيستضر بها، ولولا ما ذكرناه لانتفع بما تناوله المريض مما يشتهيه. ولهذا يشتهي الصفراوي تناول الحموضة، ليدفع بذلك غلبة الصفراء.

٢٤ ظ

فإن قيل: / أليس يشتهي الإنسان الأرائح الطيبة والأصوات الحسنة المطربة والمناظر الحسنة؟ فأَي موافقة لهذه الأشياء لمزاجه؟ قيل له: ليس كل ما يوافق الإنسان يظهر بالاعتناء، بل في المشتبهات ما يوافق مزاج حواسه ويُصلحها، ويصلح بعضها أجسام هوائية كالهواء الذي في داخل الأذن، وقد توافقت هذه المشتبهات الأرواح التي في القلب وفي الدماغ فتعلّتها^٤. ولهذا يصلح القلب والدماغ بكثير من الأرائح، ويصلح مزاج القلب بكثير من الأصوات المطربة، وتنتني عنه الأفكار السوداوية، ولهذا يوافق الصفراوي صوت^٥ العود ويوافق السوداوي غيره. ويظهر ذلك في بعض المدركات أكثر من ظهوره في غيره.

١. رديئة: رديئة ٢. الرديئة: الرديئة ٣. فتعلّتها: تفسد لها ٤. صوت: من صوت

قال الشيخ أبو الحسين: فأما السرور والفرح والغم والحزن فعند شيخنا أبي هاشم أنها ترجع إلى الاعتقادات، فالسرور والفرح هو اعتقاد حصول المنافع في المستقبل إلى ذلك المعتقد أو إلى من يتصل به، والغم والحزن هو اعتقاد أو ظن بوصول المضار إليه في المستقبل أو إلى من يتصل به، وعند الشيخ أبي علي أن هذه الأمور هي معانٍ غير الاعتقادات توجد عند الاعتقادات والظنون. قال: والصحيح هو أن الغم ما يجده الإنسان من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه، والسرور هو ما يجده من انبساط القلب والدم وعلى وجه مخصوص، ولهذا يقال: إن الإنسان قد يعتقد وصول المضار إليه في المستقبل، ولا يغم، ويؤمر بترك الغم وأن يتشجع، وليس يترك الاعتقاد أو الظن لوصول ذلك إليه، وقد يُبْهَى عن السرور بالمنافع ويُمدح على قلة سروره بمنافع الدنيا. والإنسان يجد ما ذكرناه عن نفسه حتى أنه ليظهر انبساط الدم في وجهه وسائر بدنه، ويقول الإنسان: انشرح صدري، ويقال: إن الغم يُمِيت النفس ويقصر القلب. وكل ذلك يدل على أن ذلك معقول للناس جارٍ على ألسنتهم، وهذه الأمور من / صفات الأجسام، فاستحالت عليه تعالى. وأيضاً، فليس تخلو هذه الأمور إما أن ٢٥ تكون من جنس الاعتقادات والظنون بوصول المنافع أو المضار إلى المعتقد أو أموراً زائدة عليها، وهي ما ذكرناه، وأي ذلك كان لم تجز على ما لا يجوز عليه المنافع والمضار. فأما الإشفاق، فهو الخلد من نزول مضار على الحي لا يستطيع دفعها، والله تعالى عن المضار وعن أن لا يقدر على دفع شيء.

فأما الشيخ أبو علي فإن عني بقوله: إن السرور والغم زائدان على الاعتقادات والظنون، ما ذكرناه فهو صحيح، وإن عني غير ذلك فلا مقتضي له لما ذكرناه. فأما كون السرور والغم من جنس الاعتقادات والظنون فلا يصح، لأن الغم مضرة والسرور منفعة، والاعتقاد أو الظن ليس بمضرة ولا منفعة،

ولهذا يعتقد الإنسان كثيراً من الأمور فلا يستضر به ولا ينتفع. فإن قالوا: إنما يكون الاعتقاد مضرّة أو منفعة إذا كان اعتقاد مضرّة^١ أو منفعة^٢، قيل لهم: فقد يعتقد وصول المضار إلى أعدائه، فلا يكون مضرّة. فإن قالوا: إنما يكون مضرّة إذا كان اعتقاداً لوصول مضرّة إليه أو إلى من يتصل به، قيل لهم: كيف يصير ما ليس بمضرّة في نفسه مضرّة إذا تعلق بمضرّة؟ قال: فأما الغضب، فإن عني به إرادة الانتقام فقد تقدم القول في الإرادة، وإن عني غليان دم القلب إثارة للانتقام^٣ على ما يجد المرء من نفسه فذلك لا يجوز عليه تعالى. فإن قيل: فشهوة الإنسان للدرهم والدنانير إلى ماذا ترجع؟ قيل له: ذكر قاضي القضاة أن المسك لها يشتهي ما يصرف إليه من الدراهم والدنانير، ثم يريد تبعاً لذلك أن يجمعها لكونها وصلة إلى ما يشتهي مع خفة حملها، وقد يشتهي أيضاً إدراك ألوانها. قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نقول: إنه يشتهي إدراك ألوانها ويؤثر إحرازها لما بهما وصلة إلى دفع الفقر والمشاق عنه ووصلة إلى ما ينتفع به. ألا ترى / أنه إذا تصور أن الفقر لا يضره جاز أن لا يحزهما؟ ولو تصور أن الدراهم والدنانير، وإن كثرت عنده، لا يندفع الفقر، لم يجوز أيضاً أن يحزهما، فصح أنه إنما يؤثر إحرازها لما ذكرنا.

٢٥ ظ

ثم الناس يختلفون في شدة الشهوة للانتفاع وضعفها، ويختلفون في الميل إلى العاجلة والنظر في العواقب ووفور العقل وجودة الوقوف على المصالح والمفاسد. فبحسب اختلافهم في ذلك يختلف ميلهم إلى العاجل، فمنهم من يتوسط في ذلك، ومنهم من يسرف فيه، ومنهم من يضعف فيه، فعلمنا أن ذلك تابع لاختلاف مزاجهم. فأما محبة الرئاسة، فلإنها تنصرف على وجوه، منها أن يحب الإنسان أن يكون معظماً ممدوحاً مختصاً بصفات المدح، ومنها أنه يحب أن يقهر غيره على طاعته، ويتصرف غيره بأمره إما لمصالح ذلك الغير وإما إثارة لاذلال

الغير وقهره، ويتبع ذلك سروره بذلك. أما الوجه الأول، وهو إثارة لصفات المدح، فإن ذلك يرجع إلى دواعيه وإرادته لذلك، لا إلى شهوته، وإنما يؤثر المرء ذلك إذا لم يكن مختصاً بصفات المدح، فأما من هو على صفات المدح على الوجوب فإنه لا يريد ذلك، لأن إرادته له تقتضي أنه ليس عليها. وأما الوجه الثاني، وهو إثارة قهر الغير وتصريفه بحسب أمره، فإن كان إثارة لذلك هو لمصالح الغير، فذلك راجع إلى أنه يريد تكليف الغير لأجل مصالحه، وذلك كلام في الإرادة، وليس يتعلق به شهوة^١. وأما الوجه الثالث، وهو إثارة^٢ إذلال الغير وقهره لا لمصالحه، بل ليكون أقهر منهم أو أعلى رتبة، فذلك إنما يكون فيمن تشتد فيه قوة الغضب، ويجوز أن لا يكون أقهر من غيره. فأما من هو قادر لذاته على ما لا نهاية له فإنه لا يصح أن يريد ذلك، لأن إرادته له تجري مجرى إرادة التروؤس على النمل. والناس في طلب ذلك مختلفون، فمن تشتد فيه قوه الغضب فإنه يكون أقوى محبة للرئاسة والاستعلاء، ومن يضعف فيه ذلك فإنه لا يحب الرئاسة ويرضى بأن يكون تابعاً ورعية لغيره.

فإن قيل: / أليس من قولكم: إن القادر في الشاهد يصح منه الفعل لمزاج^{٢٦} وخصوص وفي الغائب لذات مخصوصة؟ وكذلك من قولكم: إن صحة كوننا عالمين موقوفة على صحة القلب وفي الغائب على ذات مخصوصة. فما أنكرتم أن يكون الأمر في الشهوة كذلك، فينبغي في الشاهد المزاج، ونجوز في الغائب على من يستحيل عليه المزاج؟ قيل له: إنا لم نمنع من أن يثبت حكم من الأحكام لشيء، ثم يثبت مثل ذلك الحكم لما يخالفه، وإنما قلنا: إن المعقول من الشهوة هو ما ذكرناه من ميل الطبع إلى الموافق، وإذا كان هذا هو المعقول منها وأنه حقيقتها لم تتصور فيمن يستحيل فيه المزاج والموافقة. وفرق بين العلل وما يجري مجراها وبين الحدود في وجود الأنعكاس.

وكذلك اللذة هو إدراك ما يوافق المزاج والألم هو إدراك ما يضاد المزاج. فإن قيل: جَوَّزُوا أن يميل الشيء لا إلى موافق ولا تسموا^١ ذلك بشهوة، قيل له: إن كلامنا هو على المعقول، وقد بينا أن المعقول من الشهوة هو الميل إلى إدراك^٢ الموافق للمزاج. ولهذا لا نميل إلى ما لا يوافق مزاجنا ولا ننفر عنه لأنه لا يضاده، فعلم أن الشيء إنما يميل إلى ما بينه وبينه موافقة. فأما من ظن أن اللذة هو خلوص من الألم فقد أبعد، وستكلم عليه إن شاء الله تعالى.

دليل: استدل الشيخ أبو هاشم لإثبات كونه تعالى غنياً، فقال: إن الشهوة وضدها يستحيلان^٣ عليه تعالى، وإذا لم يجوزنا عليه لم يجوز عليه الحاجة التي نحن بسبيلها. قال: وإنما قلنا: إنها لا يجوزان عليه تعالى لأن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بإدراك ما يغتذي به الحي ويصلح به بدنه ويزداد به، أو يصح أن يصلح به ويزداد، ومن حق النفار أن لا يتعلق إلا بما يفسد به بدنه ويتقص به، [و]الزيادة والنقصان والصلاح والفساد إنما تصح على الأجسام. قال: وإنما قلنا: إن الشهوة والنفار لا يتعلقان إلا بما ذكرنا لأن الحيوانات / على اختلافها لا تغتذى ولا تصلح أبدانها إلا بما تشتهى، وتختلف أغذية الحيوانات بحسب اختلاف شهواتها، فما يغذو الإنسان مما يشتهيه لا يغذو كثيراً من الحيوانات، وما يغذو الحيوان غير الإنسان كالأنعام لا يغذو الإنسان. وكذلك القول في النفار، فإن ما ينفر عنه بعض الحيوان ولا يغتذي به قد يشتهيه غيره فيغتذي به.

فإن قيل: أليس المريض قد يشتهي الطعام ويضره تناوله، وينفر عن شرب الأدوية وينفعه شربها؟ قيل له: أجب عن ذلك أصحابنا فقالوا: إن المريض إنما يضره ما يشتهيه من الطعام لأنه يدرك في ذلك الطعام ما لا يشتهيه بل ينفر عنه، فما ينفر عنه هو ما يستضر به، وإنما ينفعه الدواء لأنه يدرك فيه ما

١. تسموا: تسمو ٢. إدراك: الإدراك

٣. يستحيلان: يستحيل، (وبالهامش) خ يستحيلان

يشتبهه. وهذا غير ظاهر، لأن الحلوا الذي يشتبهه المريض ليس يمكن أن يقال: إن الأجزاء التي فيه مما لا يشتبهه أكثر مما يشتبهه، حتى يصح أن يقال: إن استضراره به هو بحسبه. وكذا ما ينفر عنه من تناول الصبر لا يمكن أن يقال: إن ما فيه من الأجزاء التي يشتبهها أكثر من الأجزاء التي ينفر عنها، حتى تكون منفعتها بها بحسبها. والأولى في الجواب ما تقدم ذكره في طريقة شيخنا أبي الحسين من أن مضرة الطعام للمريض هو لأنه يستحيل إلى خلط يستضر به، ومنفعة الدواء له هو أنه يغير الأخلاط الرديئة^٢ أو يخرجها أو يقوي آلة الهضم، ولهذا لو حصل ذلك من دون الدواء لانتفع به المريض.

إن قيل: إن اغتذاء الحي بما يشتبهه هو زيادة جسمه، وذلك بأن تتألف جواهر الغذاء إلى جواهر بدنه بعد ما تستحيل وتغير. وذلك ليس بموجب عن الشهوة ولا عن إدراك ما يشتبهه عندكم، بل زيادة بدن الحي تصح عند أبي هاشم ابتداء من غير الشهوة [و]امن دون إدراك. فكيف قلتم: إن من حق الشهوة ألا تتعلق إلا بما يكون غذاء وزيادة؟ أجاب أصحابنا عن ذلك بأن الشهوة والإدراك، وإن لم يكونا موجبين لما ذكرتم، غير أن الشهوة لا تصح أن تتعلق إلا بما يكون غذاء أو يصح أن يكون غذاء، وبهذا يتم غرضنا من أن الشهوة لا تجوز إلا على الأجسام. قال الشيخ أبو الحسين: إن شيوخنا ربما يقولون: إن الشهوة من حقها أن تتعلق بما يزيد به المشتبه، فاستحالت على من لا يصح عليه الزيادة، وربما يقولون: إنها / لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للمشتبه، فلم يجز إلا على من يصح أن يزيد. قال: ونحن نتصفح كلتا الطريقين، فنقول: أيجب أن يزيد أو لا يجب أن يزيد؟ فإن قالوا: لا يجب أن يزيد، قيل: فإذن ليس في استحالة الزيادة على الحي ما يقتضي^٣ استحالة الشهوة عليه، لأنها لا توجب الزيادة، فليس في وجودها غير موجبة للزيادة

٢٧ و

للحي وجه إحالة. وقولهم: إن أغذية الحيوانات تختلف بحسب اختلاف شهواتها، فيقال لهم: إنما اختلفت^١ لاختلاف شهواتها لأن الله تعالى أجرى العادة بذلك، وقد كان يجوز عندكم أن يُجري العادة بخلاف ذلك، فيغذيها ويصلحها بما تنفر عنه ويُفسدها بما تشتهيه.

فإن قالوا: يجب أن يزيد الحي بما يشتهيه، قيل لهم: ليس ذلك من مذهبكم، لأن عندكم أن الله تعالى هو المبتديء بهذه الزيادة، وكون الحي مدركاً لما يشتهيه ليس بمحتاج عندكم إلى هذه الزيادة، ولو كان محتاجاً إلى ذلك لحصلت الزيادة في حال إدراك المشتهى، بل مع إدراك ما ينفر عنه، ويصح أن يدرك الحي ما يشتهيه مع السلامة ولا يزيد بأن يخلق الله تعالى هذه الزيادة. وعلى أن السائل لو سلم أن الشهوة توجب هذه الزيادة أو صفة المدرك لما يشتهيه أو أمراً^٢ غير ذلك كما يقوله قوم، قيل لكم: وما أنكرتم أن تختص الشهوة بمن يستحيل عليه الزيادة كما قلتم: إن صفة الحي توجب صفة المشتهى في الشاهد، وفي الغائب لا توجب هذه الصفة، وقلتم: إن الكون يوَلِّد التأليف، ثم يوجد في الجزء^٣ المنفرد ويستحيل تولده فيه؟ فإن قلتم: إن لتصحيح صفة الحي لصفة المشتهى شرطاً لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة على الحي، قيل لكم: وما أنكرتم أن يكون لايجاب صفة المشتهى للزيادة شرطاً لا يوجد في الغائب، وهو صحة الزيادة [على] الحي المشتهى؟ وأما قولهم: إن الشهوة لا تصح إلا بمن يصح عليه الزيادة، فإنه يقال لهم: إن كثيراً من الشهوات لا تتعلق بما يكون زيادة، وإنما تتعلق بذلك شهوة الغداء، فلم زعمتم أن كل شهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان؟ فإن قالوا: إنما قلنا / ذلك لأن المشتهى إذا أدرك ما يشتهيه وجب أن يزيد، قيل لهم: قد أبطلنا هذه الطريقة.

٢٧ ظ

١. اختلفت: اختلف ٢. أمراً: امر ٣. الجزء: الجزء ٤. لصفة: بصفة ٥. شرط: شرطاً

واعلم أن شيوخنا يقتصرون على قولهم: إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة للحيوان، فيرد عليهم ما تقدم ذكره من الشهوات كشهوة الأرائح والأصوات. فإن زادوا في ذلك فقالوا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة أو صلاحاً للمشتبه، فإنه يقال لهم: ولم زعمتم ذلك، ولا بد لكم من دلالة عليه؟ فإن قالوا: لأن الشهوة هي الميل إلى إخلاف ما يتحلل من البدن أو الميل إلى نماء الجسم، قيل لهم: ليس هذا من قولكم، لأن عندكم الشهوة معنى يصح وجوده^١ في بدن الحي، وإن لم يتحلل منه شيء، ويصح أن لا يوجد، وإن تحلل جسمه. وإنما يقول هذا غيركم في شهوة الغذاء، على أن هذا تلزم عليه أيضاً شهوة الأرائح ونحوها.

وإن قالوا: إنما قلنا: إن الشهوة لا تتعلق إلا بما يصح أن يكون زيادة، لأن في الشاهد لا تصح الشهوة إلا بما يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة، وتستحيل على من لا يصح عليه الزيادة على طريقة واحدة كالأعراض، قيل لهم: إن الأعراض يصح عليها الزيادة عندكم. فإن قالوا: إنما نعني الزيادة في المساحة، قيل لهم: ولم زعمتم أن الشهوة إنما لم تصح على الأعراض لما ذكرتم؟ وما أنكرتم أنه إنما لم يصح عليها ذلك لأنها لا تصح أن تكون حية؟ ألا ترى أن النبات يصح عليه الزيادة، ولا يصح عليه الشهوة لما لم يكن حياً، فعلم أنه لا اعتبار بما ذكرتم؟ ويقال لهم: إذا كانت الشهوة قد صحت في الشاهد على الحيوان، فما^٢ أنكرتم أن تكون شهوة الحيوان في الشاهد إنما تعلقت بما يصح أن يكون زيادة له لأنه جسم، وكثير مما تتعلق به الشهوات أجسام، والجسم يصح أن يكون زيادة في الجسم، لا لأن ذلك من حكم الشهوة؟

دليل: استدل الشيخ أبو إسحاق بن عياش لنفي الشهوة والنفار عنه تعالى، فقال: لو جاز عليه تعالى النفار لجازت عليه الشهوة، لأن كل من نفر عن

٢٨ و

شيء جاز / أن يشتهي غيره، فإذا لم يجوز عليه تعالى الشهوة لم يجوز عليه النفار. وإنما قلنا: إنه لا يجوز عليه الشهوة، لأنها لو جازت عليه لم يخل إما أن يكون مشتهياً لذاته أو بشهوة قديمة أو محدثة. ولو كان مشتهياً لذاته لوجب أن يكون مشتهياً لم يزل ولكان عالماً بذلك، ومن هذا حاله فإنه يكون ملجأً إلى فعل المشتهى، لأنه يعلم أن له في ذلك منفعة عظيمة وأنه لا مضرة فيه. ولو كان ملجأً إلى ذلك لم يزل لزم أحد أمرين، إما أن يكون فاعلاً له لم يزل أو يكون فاعلاً له على وجه يسبق على فعله بقدر وقت، وكلاهما محال، فما أدى إليه يكون محالاً. ويلزم مثل هذا المحال فيما لو كان مشتهياً بشهوة محدثة، لأنه كان يلزم أن يكون عالماً بأن له في خلق الشهوة والمشتهى منفعة عظيمة وأنه لا مضرة عليه في ذلك، فيلزم أن يكون ملجأً إلى فعلها سواء سُمي ملجأً أو لم يسم، ثم كان يلزم عليه ما تقدم من المحال.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يشتهي إدراك ذاته فقط؟ قيل له: إن ذاته تعالى ليست بمدركة، فلا يصح تعلق الشهوة بها، ولأنه لو كان مشتهياً لذاته لكان مشتهياً لها لذاته، لأنه لا يجوز إثبات معنى قديم على ما تقدم. وهذا يقتضي كونه مشتهياً لكل ما يصح أن يُشتهي مما هو غير ذاته. ولو كان مشتهياً لها بشهوة حادثة جاز أن يشتهي غير ذاته أيضاً بشهوة حادثة، فيلزم ما تقدم من المحال. فإن قيل: إن إيجاداً تعالى المشتهى لم يزل أو سبقه عليه وقتاً واحداً محال، ولا يصح من القادر إيجاد المحال، أجاب قاضي القضاة عن ذلك بأن كونه تعالى مشتهياً قد أدى إلى هذا المحال، لأن كونه مشتهياً يقتضي كونه ملجأً إلى فعله، وكونه ملجأً إلى فعله لم يزل يقتضي كونه فاعلاً لهذا المحال، وما أدى إلى المحال يجب أن يكون محالاً.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إنه يكون ملجأً إلى الفعل على وجه يسبق على فعله وقتاً واحداً؟ إن عنيتم به أنه يكون على صفة لو تمكّن من إيجاد الفعل على هذا الوجه لفعله فكذلك نقول، غير أن

فعله له على هذا الوجه / مستحيل، وإن عنيتم أنه يكون موجداً للفعل على ٢٨ ظ
الوجه المستحيل، ويكون ملجأً إلى فعله لذلك، فذلك غير لازم. ألا ترى أن
الهاب من الأسد إذا لم يجد طريقاً فإنه يكون ملجأً إلى الطيران لو تمكن منه،
ثم إذا لم يتمكن منه لم يلزم أن يفعل الطيران لاستحالته منه. واستحالة الفعل لم
يزل أو إيجاده على وجه يسبق عليه القديم وقتاً واحداً أشد استحالة من طيران
من لا جناح له. وذكر أصحابنا وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتبهاً لذاته
لاشتمى ما لا نهاية له، لأنه كان يتعلق كونه مشتبهاً بكل ما يصح أن يدرك
من أجناس المدركات. ويلزم لو كان مشتبهاً بشهوة قديمة أو محدثة أن يكون
مشتبهاً من الجنس الذي تعلقت به شهوته ما لا يتناهى. ألا ترى أن الشهوة
للحلاوة لا تخص من الحلاوات بعين دون عين؟ فكان يلزم أن يفعل ما لا نهاية
له، وهذا يعترضه ما تقدم من الاعتراض.

وذكروا أيضاً وجهاً آخر، فقالوا: لو كان مشتبهاً لذاته لم يستقر فعله
للمشتمى على وقت دون وقت، وفي ذلك وجوب إيجاده للفعل وقتاً قبل وقت
لا إلى أول، وكان^١ ينبغي أن لا تستقر أفعاله على حدّ دون حدّ في العدد. فإن
قيل: القبح قد يصرف عن فعل القبيح، وإن كان الحيّ مشتبهاً للقبيح، فما
أنكرتم أن يكون في إيجاد الفعل لم يزل وجه قبح أو في زيادة على ما فعل وجه
قبح، فلذلك لا يفعله؟ قيل له: إن فعل المشتمى لا يعقل له وجه قبح إلا أن
يكون ظلماً للغير أو مفسدة لمكلف أو مضرة لفاعل المشتمى، ولو علم تعالى أن فعله
للمشتمى يكون مضرة على غيره أو مفسدة لغيره لكان علمه بما له من المنفعة
العظيمة في فعل المشتمى يصرفه عن خلق حي ومكلف يكون ظلماً عليه أو مفسدة
له ويدعوه إلى خلق مشتهاه لتخلص له المنفعة عن الشوائب، ثم كان يلزم
أن يكون فاعلاً لمشتهاه على وجه لا يستقر على وقت ولا على حد. وأما / كون ٢٩ و

فعل المشتبهى مضرة على المشتبهى فلا يصح، لأن فعل المشتبهى منفعة ولذة، فكيف يكون مضرة؟

فإن قيل: أليس أحدنا قد يضره بعض الملاذ كלذة المباحة، وكذلك إذا بالغ في اتصال الملاذ إلى نفسه فإنه يضره ذلك؟ فما أنكرتم أن تكون الزيادة على خلقه تعالى من المشتبهات مضرة عليه تعالى، فلذلك لا يخلقها؟ قيل له: إن نيل المشتبهى منفعة، فلم يعقل أن يكون مضرة، لكن نيل بعض الملاذ قد يصحبه ما يعود بالمضرة على الواحد منا، نحو أن ينفصل عن بدنه عند بعض الملاذ أجزاء يضره انفصالها عن بدنه. ولأن اللذة هو إدراك ما يشتهيه الحي، وقد بينا فيما تقدم أن المدرك منا للمدرك من شرطه أن يؤثر المدرك في حاسته، وآلات إدراكنا هي أجسام لطيفة، فتي داوم تأثير المدرك فيها أضر ذلك بها، وإن كان يلتذ المدرك ب مداومة إدراكه لما يشتهيه. فمن هذه الوجوه تتبين المضرة في نيل المشتبهى في حقنا، وهذه أمور لا تصح على المدرك الذي ليس بجسم. فلو كان تعالى مشتبهياً لإدراك بعض المدركات لم يُعقل أن يكون ذلك مضرة على ذاته تعالى، فصح أنه لا يُعقل وجه قبح في فعله للمشتبهى وقتاً بعد وقت إلى غير غاية ولا في فعل الزيادة على ما فعله من المشتبهات، فلزم ما تقدم من المحال على كونه مشتبهياً، تعالى عن ذلك.

دليل: حكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي إسحاق بن عياش أنه كان لا يثبت الألم معنى وكان يقول: إنه ليس إلا زوال صحة الحي منا ونفي اعتداله. قال: فيجب أن ترجع اللذة إلى ما يلائم جسمه ويشاكل طبعه، وذلك لا يُعقل إلا في الأجسام. وكان يستدل على أن الألم ليس إلا ما ذكره بأنه لو كان معنى غيره لجاز أن تتعلق به الشهوة كما يتعلق به النفار حتى يشتهي الإنسان تقطيع أوصاله. وكان يقول أيضاً: لو كان معنى لتولد عن الوهي، فكان يجب أن يزيد بحسب زيادته حتى أن القوي إذا غرز إبرة في بدن إنسان [وجب] أن يتولد عن اعتداده أكثر مما يتولد عن غرز الضعيف. ثم / اعترضه ٢٩ ظ

قاضي القضاء بأن الألم هو من أظهر المدركات، ثم لا يجب أن يكون معنى، كما أن الإدراك هو من أظهر ما يجده الحي منّا، وإن لم يكن الإدراك معنى.

باب في أنه تعالى ليس بمدرك بشيء من الحواس

اختلف الناس في ذلك فذهب شيوخنا والزيدية والخوارج وأكثر المرجئة إلى أنه تعالى ليس بمركب بالابصار ولا بمحسوس بغيرها من الحواس. وذهبت الحشوية ومن ينصر مقالاتها والمشبهة إلى أنه يصح أن يرى بالابصار ويراه المؤمنون في الآخرة دون الكفار. فأما المشبهة فإنهم قالوا: إنه تعالى يرى في جهة دون جهة ويجوز أن يلمس، حكى ذلك عن هشام بن الحكم. فأما الحشوية الذين لا يقولون بالتشبيه فإنهم لا يجوزون كونه مرئياً في جهة، ويقولون: إنه يرى رؤية غير مكيفة ولم ينقل عن أكثرهم أنه يدرك بسائر الحواس. فأما من ينصر مقالاتهم كالأشعري فإنه قال: يرى بالابصار لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف ولا كله، ومع ذلك يدرك بسائر الحواس، فيدرك كما يدرك الحجم لمساً من دون مماسة، وتسمع ذاته كالصوت، وتدرك كالحرارة والبرودة من دون المماسة وكالطعوم والأرائح من غير مماسة محل، فيدرك بكل هذه الحواس إدراكاً غير مكيف.

واعلم أن نبي الرؤية عنه تعالى يتفرع على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال في جسم، وعلى أن الرؤية وغيرها من الإدراكات هو أمر غير العلم، لأنه تعالى لو كان جسماً أو في جسم لصح أن يرى ويدرك كغيره من المدركات، فلذلك يجب نفي التشبيه عنه تعالى قبل الكلام في هذه المسألة. ولو ثبت أن الإدراك ليس بأمر زائد على العلم لصح أن يقال: إنه تعالى يصح أن يدرك في الدنيا والآخرة. وقد بينا فيما تقدم أن الإدراك بجميع الحواس هو أمر زائد على العلم وأنه زائد على تأثير المدرك في الحاسة، فصح أن ننظر في أنه هل يجوز أن

٣٠ و يثبت / للبعد هذا الأمر مع ذاته تعالى؟ وينبغي أن تقدم الكلام في أن المدرك منا هل هو مدرك لمعنى هو إدراك أم لا؟ لأن معتمد المخالف في مسألة الرؤية يرجع إليه، ويطول الكلام فيه، ثم ننسق عليه أدلتنا على نفي الرؤية عنه تعالى وغيرها من الإدراكات، ثم نذكر ما يحتاج به المخالفون، إن شاء الله تعالى.

باب في أن الواحد منا هل هو مدرك لمعنى هو إدراك أم لا؟

ذهب شيوختنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن الواحد منا يجب كونه مدركاً لكونه حياً صحيح الحواس بشرط ارتفاع الموانع ووجود المدرك لا لأمر زائد، وهو اختيار الشيخ أبي الحسين. وحكي عن الشيخ أبي علي أن الواحد منا يدرك بإدراك. قال الشيخ أبو الحسين: ويشبه أن يعني بذلك مثل ما يعنيه بقوله: إن الجسم يتحرك لمعنى هو حركة، وإن كان لا يثبت الحركة أمراً زائداً على التحرك، ويحتمل أن يعني بالإدراك معنى يوجب كون الحي منا مدركاً، والأول أقرب. فإن قال بالوجه الأول، فالكلام فيه يقع في وجهين، أحدهما في أن كوننا مدركين هل هو حال أو معنى؟ والوجه الثاني هل يلزمه إذا قال: إنه معنى، وقال: يفعله الله تعالى، أن يجوز أن لا يفعله الله تعالى، فلا يكون الواحد منا مدركاً مع حصول ما ذكرنا من الشرائط؟ وقالت الأشعرية والكرامية: إن المدرك منا لا يدرك إلا بمعنى هو إدراك يفعله الله تعالى ويجوز أن لا يفعله، وإدراك الشيء هو غير إدراك غير ذلك الشيء.

قال الشيخ أبو الحسين: ويصح أن نتكلم في نفي الإدراك قبل الكلام في تفصيل كون المدرك مدركاً، هل هو حالة للجملة أم هو أمر زائد يختص الحاسة؟ ثم استدلل لنفي هذا المعنى فقال: إن الواحد منا يجب كونه مدركاً عند

تكمال الأمور التي ذكرناها، ويستحيل أن يدرك إذا لم تتكامل، فيجب أن يكون كونه مدرَكًا لتكامل تلك^١ لا لغيرها. قال: وإنما قلنا: إنه يجب كونه مدرَكًا عند تكامل هذه الأمور، لأن العلم بذلك ضروري بعد الاختبار، فلا نحتاج فيه إلى دلالة، والتنبيه بالنظر في ذلك كاف. ألا ترى أن العاقل / الذي ٣٠
اختبر الأمور يعلم أن لا يجوز أن يلصق^٢ بجلده حديدًا مُحَمًّى كالجر، وهو صحيح ولا مانع فيه، فلا يدرك حرارته ولا يدرك مسه والألم الحادث فيه، وأنه لا يجوز أن يلتق في تنور مملوء^٣ ناراً وجرماً حتى تفصل أعضائه النار، فلا يرى التنور ولا يحس بحرارة النار ولا بالألم، وأنه لا يجوز أن يرفع بصره إلى السماء، فلا يرى السماء ولا الشمس ولا النجوم من غير مانع، وأن يكون بين يديه جبال عظيمة وجيوش كثيرة وأصوات هائلة، فلا يراها ولا يسمع تلك الأصوات. وعلم العقلاء بذلك أجلى العلوم، وهذا العلم عندهم كالعلم بأن الضرير لا يجوز أن يرى، ولا يجوز أن يرى البصير وراء الجبال، وأن يرى الضرير، وهو بالمغرب، ذرة بالشرق، والبصراء بالشرق لا يرون الجبال بين أيديهم في ضوء النهار. فبان أن العقلاء يعلمون باضطرار وجوب كونهم مدركين عند تكامل ما ذكرناه ويعلمون باضطرار استحالة كونهم مدركين إذا لم يتكامل. ويبين هذا أن العقلاء يصرحون بوجوب علمهم بالمدرک، ويصرحون بتعليله بما ذكرنا، فيقولون: لو كان بحضرتي جسم عظيم لرأيت لا محالة. بل هذا مقرر في عقول الصبيان، فإن الصبي إذا خبأت منه جسماً بيدك وجعل يطلبه، فإذا فتحت إحدى كفيك ولم يره فيها فإنه لا يتوقف، بل يرجع إلى الكف الثانية ليطلبه لعلمه بأنه لو كان في الكف المفتوحة لوجب أن يراه فيها. ويقول العقلاء: زيد ليس في الدار لأننا نظرنا فيها [و]لم نره، فلو كان فيها لرأيناه، كما يقولون: زيد في الدار، وكيف لا يكون فيها وقد شاهدناه فيها؟ فيحيلون الثاني كما يحيلون الأول.

١. تلك: ذلك ٢. يلصق: لا يلصق ٣. مملوء: مملوا ٤. نظرنا: نظرناه

فإن قيل: أليس يجوز عندكم أن لا يدرك الحي منكم حرارة النار، وإن جاورته؟ قيل له: لا يجوز ذلك إلا أن يحجز الله بينه وبينها بحاجز بأن يرد الهواء المحيط به ويجعل فيه من البرودة ما يقاوم حرارة النار، أو يخرجها تعالى من كونها ناراً، فيجري ذلك مجرى المانع من رؤية المرئي. فإن قيل: أليس النعام يبلع الجمر / أو الحديد المحمى فلا يدرك حرارته، وبعض الطيور يدخلون النار ٣١ فلا يجد حرارتها، أو بعض الجرذان، وقد يتخذ من بعض الحشائش ثوب، فإذا أُلقي في النار احترق منه الوسخ ولا يحترق ذلك الثوب؟ قيل له: إن الذي ذكرته لا يزيلنا عن العلم الضروري الذي ذكرناه، كما لا يزيلنا عن العلم بالمشاهدات العلم بالغلط في المناظر على ما تقدم ذلك في الكلام على السوفسطائية، ولهذا يستطرف العقلاء ما ذكرته ويطلبون له علة. وليس يمتنع أن يكون في خلق النعام من الرطوبات المفرطة ما يغلب حرارة النار ويطفئها ويجري مجرى الحُلّ المطفئ للنار في الحال، فلذلك ينتفع به النعام، لأن النار تدفع عنه بعض تلك الرطوبات المفرطة، ولا يألم هو بحرارة النار لأنها تنطفئ سريعاً بتلك الرطوبات. وأما الطائر والحشيشة اللذان ذكروهما فإنه إذا طال لبثها في النار احترقا. وليس يمتنع أن يكون تركيبها يغلب عليه من الأجسام ما يصاد النار ويختص بزيادة برودة، فلا تسرع النار فيه، كالمقروور، أو يكسر ذلك من قوة النار، فلا تسرع في إحراقها. وعلى أن ذلك غير لازم، لأننا لسنا في وجوب إحراق النار، وإنما نتكلم في أن الحي الذي لا آفة به يجب كونه مدركاً عند تكامل الشرائط، إلا أن يقول السائل: إن العقلاء يستبعدون أن لا تحرق كما يستبعدون أن لا يدرك الحي عند تكامل الشرائط، فإذا جاز في النار ما ذكرنا جاز مثله في الحي، فيكون جوابنا ما تقدم.

فإن قيل: إن علمنا باستحالة أن لا يدرك عند تكامل الشرائط هو كعلمنا

بوجوب أن يحدث الولد عند الوطء مع صحة الماء وسلامة الرحم، وأن تنبت الأرض بعد البذر وصلاحية الأرض ووجود الماء والشمس وغير ذلك من الشرائط، وأن يجذب حجر المغناطيس الحديد. فإن قلتم: ذلك غير واجب، بل هو استبعاد من العقلاء من جهة العادة، قيل لكم مثله في الإدراك عند تكامل الشرائط. أجاب الشيخ / أبو الحسين عن السؤال فقال: إن ما ذكرتموه ليس في الظهور ٣١ ظ عند العقلاء كالذي ذكرناه من وجوب الإدراك عند تكامل الشروط. ألا ترى أنه إذا قيل: إن الولد لم يحدث عند الوطء، لم يستبعد ذلك العقلاء كما يستبعدون أن يقبض الحي منا السلم من غير مانع على الجمر، فلا يدرك الحرارة؟ فإن قالوا: إن الذي ذكرناه في مقابلة الإدراك عند تكامل الشرائط، هو الوطء في أوانه وصلاحية الماء وسلامة الرحم وكمال الشرائط، قيل له: إن أكثر العقلاء لا يعرفون صلاحية الماء ولا الرحم وسلامته، فكيف يقال: إنهم يعلمون وجوب حدوث الولد عند هذه الشرائط؟ وإنما يذكر هذا الخواص من الناس وهم الأطباء، وما يذكرونه في ذلك يُفتقر فيه إلى استدلال غامض، ولا كذلك الإدراك عند شرائطه لأن كل عاقل يعلم شرائطه، ويستبعد انتفائه عند تكاملها. وبهذا نجيب من يسأل فيقول: إنهم يستبعدون أن يستمر بأهل بلد الزمان ولا يولد لهم، وإن جاز ذلك في الواحد، وإن لم يكن ذلك واجباً. وذلك لأن العقلاء لا يجرون ما ذكره مجرى إدراك حرارة النار ورؤية السماء والشمس عند تكامل شروط إدراك ذلك. ولهذا يعتقد كثير من العقلاء أن أهل الجنة يبقون ولا يولد لهم، ولا يحيلون ذلك في الواحد والجماعة اليسيرة مع مساواتهم لأهل البلد في السبب الذي يحدث عنده الولد. فصح أنهم يستبعدون ذلك في أهل البلد من جهة العادة.

فأما نبات الزرع بعد البذر وحصول الشرائط فقد ذكر الشيخ أبو الحسين أن

ذلك من الأمور الواجبة. قال: وقد قال بذلك كثير من شيوخنا، وكذلك جذب الحجر المغناطيس الحديد هو واجب. قال: وكذلك حدوث الشبع والري بعد الأكل للأشياء الشهية وشرب الماء البارد وحصول التغذي عند صحة البدن، كل ذلك من الأمور الواجبة، وإن كانت أخفى من وجوب الإدراك عند كمال الشرائط.

فإن قيل: إذا كنتم تقولون: إن علمكم بوجوب كونكم مدركين عند كمال الشرائط هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، فما الفصل بينكم وبين / أصحابكم الذين يستدلون باستمرار كونهم مدركين عند هذه الأمور وانتفاء كونهم مدركين عند انتفائها على أنه يجب كونهم مدركين وأن ذلك لا يتعلق باختبار مختار، قيل له: الفصل بيننا وبينهم أنه متى استدلوا بما ذكرتم عنهم فقالوا: إنا نعلم باكتساب أن هذا الأمر واجب عند^١ هذه الشرائط، فيحتاجون^٢ أن يطلوا أن هذا الاستمرار ليس بإجراء عادة من الله تعالى. فأما من يقول: إني أعلم ضرورة بعد الاختبار أنه يجب كوني^٣ مدركاً عند هذه الأمور وأعلم عند انتفائها وانتفاء بعضها استحالة كوني مدركاً، فإنه يقول: إن هذا العلم ينقدح لعقلي، وذلك بأن توجه طبيعة العقل بعد هذا الاستقراء والاختبار، ولهذا لما تكرر أن الضرير لا يرى، ولا يرى البصير المحجوب والبعيد المفرط وما ليس بمقابل ولا في حكم المقابل، علمنا ضرورة أن ذلك يستحيل. والذي يبين أن هذه الطريقة أولى من الأولى أن الطريقة الأولى مبنية على أن الأمور المستمرة لا يجوز أن تكون متعلقة باختبار مختار، لأن المختار حكيم، فلو أجرى عادته في استمرار فعلي مجرى الأمور الواجبة عند شيء لكان قد لبس الأدلة، والحكمة تمنع من ذلك. ومعلوم أن وجوب الإدراك عند هذه الأمور أجلى من العلم بحكمة الحكيم، والأخفى لا يجوز أن يكون أصلاً للأجلى. وربما يبيني أصحابنا

٣٢ و

العلم بوجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور على تشبيههم ذلك بمعلول العلة، إنما لما وجد^١ عند وجود العلة واستمر^٢ ذلك كان واجباً، وكذلك الإدراك عند هذه الأمور. والعلم بما نحن فيه أجل من العلم بالعلل، فكيف يكون أصلاً له؟ فإن قيل: كيف يكون هذا العلم ضرورياً، ومخالفوكم^٣ مع كثرتهم يقولون: إنا لا نعلم وجوب كوننا مدركين عند هذه الأمور؟ قيل له: إنهم يكابرون في ذلك، ولم يبلغ متكلموهم^٤ في الكثرة حداً يمتنع فيهم الارتكاب والمكابرة. فأما عوامهم فإنه لو عُرِضَ عليهم قولهم قبل أن يسمعه من أئمتهم لأنكروه / ولنسبوا من ينكر العلم بوجوب الإدراك عند هذه الأمور إلى الجنون. وإذا صح^٥ ذلك فينبغي أن يصرف ما روي [من أن] أم جميل قصدت النبي صلى الله عليه، وكان عليه السلام مع أبي بكر، فلم تر النبي صلى الله عليه وقالت لأبي بكر: أين صاحبك؟ إلى أن الله تعالى صرف بصرها عن السميت الذي كان فيه عليه السلام أو أنها^٦ رأت شخصه عليه السلام، ولم تتأمل حلاه من شدة الغضب والاهتمام لما دهمها. وقد يقع مثل ذلك للمتهم^٧ بشيء الفكر فيه أن لا يعرف من يمر به من معارفه لما ذكرنا، فلذلك لم تعلم النبي عليه السلام واستدل أصحابنا القائلون بأن هذا العلم، وهو العلم بوجوب الإدراك عند^٨ هذه الأمور، هو علم مكتسب، فقالوا: لو صح أن لا يدرك الحي الصحيح الحواس عند هذه الأمور لم يعلم أنه ليس بحضرة فيل وأصوات هائلة إذا لم يره ولم يسمعها، لأن طريق العلم بذلك هو علمه بأنه لو كان لوجب أن يراه ويسمعها^٩، وهذا يؤدي إلى الجهالات. فإن قيل: ولم قلتم: إن طريق علمه بهذا النبي هو العلم بأنه لو كان لوجب أن يدركه؟ قيل له: استدلووا لذلك فقالوا: إن الضرر، لما لم يحصل له هذا العلم بأنه لو كان بحضرة فيل لوجب أن يراه،

١. وجد: وجب ٢. استمر: استمرار ٣. ضرورياً ومخالفوكم: ضروري أو مخالفوكم

٤. متكلموهم: متكلموهم ٥. أو أنها: وأنها ٦. للمتهم: المتهم

٧. عند: عنده ٨. يسمعها: يسمعه

فإنه لا يقطع على نبي كونه عنده، وكذلك البصير، لما لم يكن يعلم أنه إذا كان بحضرته جني وجب أن يراه، لم يقطع على نبي كونه عنده. قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: أتريدون أن الضرير وهذا البصير لا يصح أن يعلم أنه ليس بحضرتها ما ذكرتم؟ فإن عنيتم هذا لم يصح على طريقتكم، لأن عندكم يصح أن يخلق الله تعالى لها العلم بنبي الفيل والجني بحضرتها. وإن أردتم أنه، وإن صح أن يعلم الضرير ذلك، فإن علمه بذلك ليس هو علمه بنبي الفيل بحضرته لو كان بصيراً واستعمل بصره، فلم ير الفيل، وإنكم إنما منعتم أن يحصل له هذا العلم، قيل لهم: فما حصل له من العلم بنبي الفيل في حال ضرره، أهو مثل ذلك العلم أم مخالف له؟ فإن قالوا^٢: مخالف له، قيل لهم: كيف يكون مخالفاً له، ومتعلقها واحد على وجه واحد؟ وإن قالوا: هو غيره، لكنه مثله، قيل لهم: وكيف تميزون ذلك؟ فإن قالوا: لأن أحدهما حاصل عن طريق دون الآخر^٣، قيل لهم: موضع الخلاف. ويقال لهم: إنكم أبطلتم / استبهادكم، لأنكم منعتم أن يعلم الضرير نبي الفيل بحضرته لما لم يعلم أنه لو كان لوجب أن يراه، فإذا قلتم: إنه يصح أن يعلم ذلك على بعض الوجوه، فقد أبطلتم ما استشهدتم به.

و ٣٣

ومما استدلوا به على ذلك أيضاً أن العقلاء بفرغون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، فلولا أنه طريق معرفتهم لذلك لم فرغوا إليها؟ قيل لهم: هذا يدل على أن طريقهم لنبي الجسم العظيم بحضرتهم هو أنهم لا يرونه، وهذا سنبطله. وأيضاً، فلو كان هذا العلم مستندلاً عليه بما ذكرتم لجاز أن يكون في العقلاء من لم يستدل عليه بما ذكرتم الآن وبما تذكرونه من غيره، فلا يعلم أنه ليس بحضرته جسم عظيم، فصح أنه لا وجه لكون هذا العلم مستندلاً عليه. قال الشيخ أبو الحسين: ونحن نرتب دلالة شيوخنا هذه ونستدل بها على أن

١. يعلم الضرير: يعلم ان للضرير ٢. قالوا: كان ٣. الآخر: والآخر ٤. لجاز: لجوز

العلم بأن الحي يجب أن يدرك المدرك عند تكامل الشرائط هو علم ضروري، وإن كنا مستغنيين عن ذلك بما قدمناه، فنقول: إن العقلاء، متى أعملوا حواسهم فلم يروا زيداً، فإنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم، وإنما يعلمون ذلك لأنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، فلو لا أنهم يعلمون ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا ضرورةً أنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه. قال: وإنما قلنا: إنهم يعلمون ضرورةً أنه ليس بحضرتهم لأجل أنهم لم يروه مع إعمال حواسهم، لأنهم يفرغون إلى حواسهم في العلم بأنه ليس بحضرتهم كما يفرغون إليها في العلم بأنه بحضرتهم، ويعللون علمهم بنفي كونه بحضرتهم بأنه لم يروه كما يعللون علمهم بكونه عندهم بمشاهدتهم له. وإنما قلنا: إنهم لو لم يعلموا ضرورةً أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه لما علموا نفي كونه عندهم إذا لم يروه، لأنهم لما استندوا علمهم بأنه ليس بحضرتهم إلى أنهم لم يروه لم يخل إما أن يستندوه إليه لأنه طريق معرفتهم بذلك أو شرطها^١ والطريق غيره. [و] لا يجوز أن يكون هو الطريق إليها^٢ لأن هذا النفي يحصل فيما لا يراه مما تستحيل رؤيتنا له كما يحصل فيما تصح / رؤيتنا له، ثم يجب كوننا عالمين فيما يصح أن نراه أنه ليس بحضرتها^{٣٣} ظ إذا لم نره ولا يحصل مثل هذا العلم فيما يستحيل أن نراه، ولا فرق بين الأمرين إلا أن الذي يصح أن نراه نعلم فيه أنه يجب أن نراه، فإذا لم نره^٣ علمنا نفي كونه بحضرتنا، والذي يستحيل أن نراه لا يجب ذلك فيه، فلم نعلم إذا لم نره نفيه. والضرير لا يعلم نفي كون زيد عنده لما لم يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان لوجب أن يراه، فبان أن طريق المعرفة بنفي كون زيد عند العقلاء البصراء إذا لم يروه هو المعرفة بأنه لو كان لوجب أن يروه. وإنما قلنا: إن علمهم بنفي كونه عندهم لا يجوز أن يكون ضرورياً إلا وعلمهم بطريقه الذي هو العلم بأنه يجب أن يروه إذا كان عندهم ضروري، لأن هذا العلم أصل للعلم الأول، ولا يجوز

١. شرطها: شرطه ٢. إليها: إليه ٣. نره: نراه

أن يكون الفرع ضرورياً وأصله غير ضروري كما في العلم بالصفة والموصوف.
 فإن قيل: أتقولون: إن العلم بأنه لو كان بحضرته لراه يوجب العلم بنفي كونه
 عنده، أو تقولون: إنه يختار العلم بنفي كونه عنده عند العلم الأول؟ إن قلتم
 بالأول لم يصح، لأن هذا العلم من فعل الله تعالى عندكم ابتداءً، فيقال لكم:
 جَوِّزُوا أن لا يفعله الله تعالى، فبطل قولكم: إنه يستحيل أن لا يعلم نفي كون
 زيد بحضرته إذا لم يره^١ وعلم أنه لو كان لوجب أن يراه. وإن قلتم بالثاني لم
 يصح لما بيناه أنه عندكم من فعل الله تعالى، ولأنه علم ضروري، فلم يصح أن
 يكون من فعلكم، قيل له: إن أصحابنا يجيبون عن السؤال ويقولون: إنا لا
 نجوز أن لا يعلم نفي كونه عنده مع كمال الشرائط لأن علمه بأنه لو كان بحضرته
 لوجب أن يراه طريق للعلم بأنه ليس بحضرته إذا لم يره، ولا يجوز أن يحصل
 العلم الذي هو الطريق إلى الثاني ولا يحصل هذا الثاني.

ولقائل أن يقول: ما معنى وصفكم لهذا العلم بأنه طريق للعلم الثاني؟ إن
 عنيت أنه بوجبه لم يصح، لأن هذا ليس من قولكم، بل هو من فعل الله تعالى
 عندكم، وإن عنيت أن العلم بأنه ليس بحضرته يحتاج إلى العلم بأنه لو كان
 بحضرته لوجب أن / يراه، قيل لكم: إن المحتاج إليه لا يكون طريقاً إلى
 المحتاج. ولأنه لو احتاج إليه لاحتاج إليه في جنسه، وعندكم أن الصبي يعلم نفي
 كون الفيل بحضرته ولا يعلم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وكذلك الضرير
 يعلم بالخبر المتواتر^٢ أنه لا فيل بحضرته، وإن لم يعلم أنه يجب أن يراه. ولأن
 المحتاج إليه لا يوجب المحتاج، وفي ذلك صحة حصول العلم بأنه يجب أن يرى
 ما يصح أن يراه ولا يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرته. وإن قالوا: إن العلم
 بأنه يجب أن يرى ما يصح أن يراه محتاج إلى العلم بأنه لا فيل بحضرته، قيل لهم:
 إن المحتاج لا يوجب المحتاج إليه، وهو أبعد من إيجاب المحتاج إليه للمحتاج،

٣٤ و

وعلى أن هذا يقتضي أن لا يحصل لنا العلم بأنه لو كان بحضرتنا فيل لوجب أن نراه إذا لم نعلم أنه لا فيل بحضرتنا، ومعلوم أنه يحصل لنا من دونه إذا لم نفتح أعيننا، فصح أنه لا محصول لقولهم: إن أحد العلمين طريق للعلم الآخر.

وأما الشيخ أبو الحسين فإنه يجيب^١ عن السؤال فيقول: إن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان بحضرتنا لوجب أن نراه بشرط فقد رؤيتنا له، فأحدى الصفتين توجب الأخرى، فلا يجوز أن لا يحصل له العلم بنبي الفيل بحضرتنا مع العلم بأنه لو كان لراه ومع فقد رؤيته له. فإن قيل: بينوا أن هذا العلم بشرط فقد الرؤية يوجب العلم الثاني، قيل له: لأن العاقل متى علم بأنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لوجب أن يراه عند تكامل الشروط ثم لم يره، فتي جوز أن يكون بحضرتنا ولا يراه، نقض ذلك علمه الأول بأنه يجب أن يراه. قال: ويمكن أن يقال أيضاً: إن العلم بنبي كون الفيل بحضرة العقلاء يتبع العلم بأنه يجب أن يدركوا ما يصح أن يدركوه عند كمال الشروط، لأنه متى لم يتبع هذا العلم الأول انتقض علمهم الأول. ويمكن لشيخنا أن يجيبوا / بهذا الجواب إذا ألزمهم المخالف ما تقدم، وإن قالوا: إن العلم بالمدرَك ٣٤ ظ هو من فعل الله تعالى ابتداء، لأنه تعالى لو لم يفعل هذا العلم الثاني لانتقض علمهم الأول ولخرجوا بذلك عن كمال عقولهم، فداعيه تعالى إلى إكمال عقولهم يدعوه إلى فعل هذا العلم الثاني، ويجيبوا بهذا أيضاً سؤال مَنْ سألهم في الضرير، فقال: كيف قلتم: إنه لا يعلم أنه ليس بحضرتنا زيد لما لم يعلم أنه لو كان لراه، مع قولكم: إنه يجوز أن يعلم الضرير ذلك بأن يخلق له تعالى هذا العلم؟ لأنهم إنما جوزوا أن يخلق له الله^٢ تعالى هذا العلم ابتداء، وإنما منعوا أن يعلم أنه ليس بحضرتنا زيد لأنه لم يشاهده، ولهذا لا يمكن الضرير أن يقول إذا علم أنه ليس بحضرتنا زيد: إنه ليس بحضرتي لأنني لم أشاهده.

قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يطعن على قولنا: إن العلم بأنه فيل بحضرتنا يجب عن العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، بوجوه، منها أن العلم بأنه لا فيل بحضرة^١ العقلاء أجلى من علمهم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. والجواب: إنا لا نسلّم أن هذا العلم أجلى من العلم الأول، ومتى راجعنا أنفسنا وجدناهما ظاهرين كما نجد العلم بنبي القليل بحضرتنا تابِعاً للعلم الأول. ومنها أنكم إن كنتم [تعلمون] أنه لا فيل بحضرتكم لعلمكم أنه لو كان لوجب أن تروه لزمكم أن يكون علمكم بنبي القليل بحضرتكم علماً مكتسباً، ومعلوم أن ذلك معلوم ضرورة. أجاب الشيخ أبو الحسين عنه فقال: إن عنيتم بقولكم: إنه علم ضروري، أنه علم ظاهر جلي لا ينفك عنه العقلاء ولا يمكنهم دفعه فكذلك^٢ نقول. وإن عنيتم بكونه مكتسباً أنه يتفرع على علم قبله، وهو العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، فالأمر كذلك، فإن اخترتم أن تسموه مكتسباً لذلك فلا تُساحكم في العبارة، ونقول: بل هو علم ضروري، لأن إطلاق اسم المكتسب يقع على ما يترتب على علوم يستحضرها العاقل في زمان طويل، ويدخل فيها وفي ترتيبها الشُّبُه، وهذا العلم يجب عن علم واحد، وهو العلم بأنه لو كان لرآه بشرط فقد رؤيته / له، ولا يمكن للعقلاء أن يدفعوا هذا العلم عن أنفسهم، ولا يدخل طريقه شبهة^٣، فوجب تسميته ضرورياً.

٣٥ و

ومنها أن يقال: إنه يجب أن لا يعرف الصبيان ولا البهائم أن لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه. والجواب: ليس يخلو المخالف إما أن يقول: إن البهائم ومن يجري مجراها من الصبيان يعلمون أنه لا فيل بحضرتهم، أو يقول: لا يعلمون ذلك. فإن قال: لا يعلمون ذلك، لم يلزم ما قاله، وإن قال: يعلمون ذلك، قيل له: فمن أين لك أنهم لا يعلمون أنهم

١. بحضرة: الحضرة ٢. فكذلك: وكذلك

٣. شبهة: بشبهة ٤. له: لهم

إنما يعلمونه لأنهم يعلمون أنه لو كان لوجب أن يروه؟ فأما المراهقون فلا شبهة في حصول هذين العلمين لهم.

ومنها أنه لو كان طريق هذا العلم ما ذكرتم لوجب أن لا يعلم الأشعرية أنه لا فيل بحضرتهم، لأنهم لا يعلمون أنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه ويعتقدون أنه يصح أن يكون بحضرتهم فلا يرونه. قيل لهم: إن هذا العلم مركز في عقولهم، وإن كانوا ييحدونه نصرّة لمذهبهم. يبين هذا أن أحدهم لو قال: زيد ليس في الدار لأني نظرت فلم أشاهده فيها، فنازعه منازع بأنه فيها، وإن لم يشاهده فيها، لغضب واغتاظ ولسفه من أقام على منازعته في ذلك، فصح أنهم عالمون بما ذكرناه. وهذا الجواب إنما يصح على الطريقة التي اخترناها من أن العلم بأن ما يصح أن يراه العاقل يجب أن يراه يوجب العلم بأن ما لا يراه فليس بحضرتهم. فأما على طريقة شيوختنا من أن هذا العلم، وهو أنه يجب أن يدرك العاقل ما يصح أن يدركه، هو علم مكتسب على ما يدل عليه ظاهر كلامهم واستدلالهم له واعتراضهم على استدلالهم بشبه كثيرة فلقائل أن يقول: ما أنكرتم أن لا يستدل لهذا العلم بعض خصومكم، فلا يحصل له هذا العلم، وهو أنه لو كان بحضرتهم فيل لوجب أن يراه، فلا يعلم أنه ليس بحضرتهم؟ وكذلك إذا قالوا: إن العلم بأنه ليس بحضرتنا فيل هو من فعل الله تعالى ابتداء، لم يمتنع أن يفعل تعالى هذا العلم / لمن لا يعلم أنه يجب كونه مدرّكاً كالضرير، فيبطل قولهم: إن هذا العلم مستند إلى العلم الأول.

فإن قيل: فبأي طريق يعلم الضرير أنه لا فيل بحضرتهم على طريقتكم؟ قيل له: إنه متى علم ذلك فربما يعلمه بالتواتر، وربما يعلمه باستدلال بأنه لو كان، وهو إحدى العجائب، لشاع خبره، أو لأنه لو كان بقربه لأحس بوطنه رجليه، ولهذا لو سئل الضرير عن علمه بذلك تعلل بما ذكرناه. فإن قيل: أيجوز الضرير أن الله تعالى خلق بقربه فيلاً؟ قيل له: إن كان في زمان يتنقص فيه العادات، نحو زمان الأنبياء، لم يأمن ذلك، وإن كان في غير ذلك الزمان، وعلم ابتداءً

أنه لا فيل بحضرته، لم يعلم ذلك لأنه لم يره، فيلزمنا أن نقول: إنه يعلم نبي كونه عنده لأنه لو كان لوجب أن يراه. وكذلك هذا هو الجواب لو قالوا: أيقدر الله تعالى أن يخلق فينا العلم بأنه لا فيل بحضرتنا من دون العلم بأنه لو كان عندنا لوجب أن نراه؟ لأنه تعالى، وإن قدر على ذلك، لكنه متى خلقه فينا من دون ذلك العلم لم نكن عالمين بنبي كونه عندنا لأننا لم نره، ولو كان لوجب أن نراه. فإن قال المخالف: إنما عُلِّم أن زيدا ليس في الدار بطريق غير الطريق الذي ذكرتموه، وذلك هو أنه لو كان فيها لكان بكثافته سائراً لمكانه ولم تكن جهته مضية من الدار، فلما شاهدت جميع جهاتها مضية علمت أنه ليس فيها. والجواب: هذا الذي ذكرته لا يمكن ذكره في الأصوات الهائلة، فجوِّز أن يكون بحضرتك صواعق فلا تسمعها، ولا يمكن ذكره أيضاً في الأجسام الغائبة، فجوِّز أن يكون بالسماء^١ ألف شمس أكثر من هذه الشمس^٢، لكنك لا تراها، فإن قلت: لو كانت لما رأيت مكانها، قيل لك: إنك لا ترى مكانها، لكنها لا تتميز لك للبعد. ألا ترى أنك لا ترى مكان النجوم بالنهار ولا مكان القمر في وقت السّرار، ولا يتبين لك ذلك، وترى السماء كأنها كلها زرقاء، وما كان ذلك إلا للبعد؟ فكذلك فيما ألزمتك. وعلى أن العقلاء / لا يعللون ٣٦ علمهم بنبي كون زيد في الدار بما ذكرته مثل ما يعللونه بما ذكرناه، وقد بينا أن تعليلهم لعلمهم بنبي كونه فيها بما ذكرناه يقتضي كونهم^٣ عالمين بنبي كونه في الدار لأجل علمهم بأنه لو كان فيها لوجب أن يروه، فلو سلمنا لكم أن ما ذكرتموه طريق لعلمهم بنبي كونه فيها لم يمنع من كون ما ذكرناه طريقاً إليه^٤. وأيضاً، فما ذكرتموه لا يمكن ذكره إلا في الأجسام الكثيفة دون اللطيفة، فجوِّزوا أنكم تخوضون في نيران لا تدركون جميع إضاءتها، بل ضوء النهار هو بعض إضاءتها

١. بالسماء: السماء ٢. الشمس: الشمس (وفي الهامش) صوابه الشمس

٣. كونهم: كونه ٤. إليه: إليها

خلق الله إدراكه فيكم، وإن كان الهواء حاراً فجزوا أن ذلك بعض حرارتها، ولا تدركون غاية حرارتها.

فإن قالوا: أَلَسْتُمْ تصفون الله تعالى قادراً بأن يخلق مثل زيد وفي مثل صورته حتى لا يغادر من صورته شيئاً؟ ومع هذا التجويز تشاهدون زيداً وتعلمون أنه زيد بعينه. فما أنكرتم أن يحصل لنا العلم بنبي كون فيل عندنا، وإن جزونا أن يكون عندنا ولا يجب أن نراه؟ أجاب قاضي القضاة عنه فقال: إن العلم بأنه زيد بعينه عند مشاهدتنا له ليس يستند إلى طريق قد أفسدناه، وإنما هو علم مبتدأ يحصل لنا عند مشاهدته. يبين هذا أن المشاهدة تتعلق بشخصه لا بكونه هو الشخص الذي شاهدناه، فإذا لم يتعلق الإدراك بذلك صح أن الإدراك ليس بطريق له. وليس كذلك العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، لأننا قد بينا أن طريقه هو علمنا بأنه لو كان لوجب أن نراه، فإذا لم يحصل لنا هذا العلم لم يجوز أن نعلم أنه ليس بحضرتنا. قال الشيخ أبو الحسين: ويبين هذا ما ذكرناه نحن أن العقلاء يستندون علمهم بأنه لا فيل بحضرتهم إلى العلم بأنهم لم يشاهدوه، وبيننا أنه لا يجوز أن يعلموا ذلك إلا إذا علموا أنه لو كان عندهم لوجب أن يشاهدوه. وليس يستندون علمهم بأن هذا زيد بعينه إلى العلم بأنه لا يمكن أن يوجد مثله ولا إلى أن الذي / شاهدوه أولاً هو الذي يشاهدونه الآن، لأن هذا ٣٦ ظ ليس بأمر مشاهد. وحكوا عن الشيخ أبي عبد الله أنه أجاب بأنني أعلم أنه زيد بعينه لعلمي بأن الحكيم لا يجوز أن يخلق مثله من كل وجه، لأن في ذلك تلبساً للأدلة. واعترضوا ذلك بأنه كان ينبغي أن لا يحصل هذا العلم، وهو أنه زيد بعينه، لمن لا يعرف حكمة الحكيم وأنه لا يجوز عليه أن يلبس الأدلة. ولقائل أن يقول: إن غرض المخالف بما أورده هو الطعن في قولكم بأن العلم بنبي كون زيد عندنا طريقه العلم بأنه لو كان لوجب أن نراه، وقال: ما

أنكرتم أن يحصل لكم العلم بنبي كونه عندكم مع تجويزكم أن لا يجب رؤيتكم له لو كان عندكم، كما أنكم تجوزون أن يخلق الله مثله في صورته، ولا يقدح هذا التجويز في علمكم بأنه زيد بعينه؟ وكيف يصح في جوابه أن تقولوا: إن هذا العلم ليس يستند إلى طريق، بل مبتدأ، وعلمنا بنبي كون زيد^١ عندنا يستند إلى طريق، لأنه إنما يحصل لكم أنه يستند إلى هذا الطريق إذا دفعتم شبهته هذه؟ فإن قلتم: إنا قد بينا بما تقدم من الأدلة أن هذا العلم طريقة العلم بنبي كونه عندنا، قيل لكم^٢: إن هذه الشبهة تعترض تلك الأدلة، فما لم تدفعوها لا يتبين أنها أدلة على ذلك.

ويمكن أن يقال للمخالف جواباً عما أورده بأننا نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم أن هذا زيد بعينه إذا جوزنا أن يكون غير زيد خلقه الله تعالى، كما نجد من أنفسنا استحالة أن نعلم نبي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا ولا نراه، وكيف يصح أن نجتمع العلم بنبي كونه عندنا مع تجويزنا أن يكون عندنا؟ فإن كنت تجري أحد العلمين مجرى الآخر فينبغي أن تحيل العلم بنبي كونه عندك مع تجويزك أن يكون عندك، كما تحيل العلم بأنه زيد بعينه مع تجويزك أن يكون غيره، ومتى أحلت العلم بنبي كونه عندك في حال تجويزك كونه عندك فقد أقررت بأنه يستحيل كونه عندك ولا نراه، لأنك متى لم تقل ذلك لزمك تجويز كونه عندك مع دعواك أنك تعلم أنه ليس عندك، / ومتى أحلت كونه عندك ولا نراه فقد قلت: إنه يجب أن نراه إذا كان عندك، وفي هذا رجوع إلى قولنا. فإن قالوا: إنا لا نجوز كون زيد عندنا إذا علمنا أنه ليس عندنا، وإنما نقول: إنه يصح أن يكون عندنا ولا نراه^٣، وليس من حق كل ما يصح أن يجوز كونه، قيل لهم: إذا قلتم: إنه يصح أن يكون عندكم ولا ترونه لم تأمنوا أن يكون عندكم ولا ترونه، وذلك يمنع من علمكم بنبي كونه عندكم في حال

٣٧ و

هذا التجويز. وأما علمنا بأن هذا زيد بعينه فهو علم ضروري متفرع على علمنا بحلية^١ زيد وسائر علاماته. يبين^٢ هذا أنه يلتبس علينا أن هذا زيد بعينه إذا شاهدنا من يشبهه في صورته، بل يشتهه علينا إذا أشبهه لئسته أو مشيته، فلولا أن علمنا بأن هذا زيد بعينه فرع^٣ على علمنا بالعلامات المختصة بزيد لما اشتبه علينا ذلك إذا شاهدنا مثل تلك العلامات أو بعضها في غيره. وإذا صح هذا فعلمنا بقدرته تعالى على خلق مثله يقتضي نفي علمنا به بعينه، حتى إذا شاهدنا من يثبت فيه بعض علامات زيد لم يجوز، والحال هذه، أن نعلم أنه زيد بعينه. فصار هذا دليلاً لنا عليهم على أنه^٤ لا يجوز أن يحصل لنا علم في حال تجويز خلافة.

وبهذا نجيب أيضاً عن قولهم: أَلَسْتُمْ تصفون الله تعالى قادراً على تخليد زيد في الدنيا، ولا يقدح ذلك في علمكم بأن زيدا يموت؟ فإنا أنكرتم أن لا يقدح اعتقادنا بجواز كون فيل بحضرتنا ولا نراه في علمنا بنبي كونه عندنا؟ وذلك لأن علمنا بقدرة الله تعالى على تخليد زيد في الدنيا لا يقتضينا تجويز أن لا يموت، لأن قدرته تعالى على الأفعال لا توجب إيجاد تلك الأفعال، خصوصاً فيما هو نقض عادة في غير زمان نبي، فلم يستحل أن نعلم أنه يموت، وإن علمنا قدرته تعالى على تخليده. وليس كذلك العلم بنبي الفيل بحضرتنا مع تجويز أن يكون بحضرتنا ولا نراه، / لأن هذا العلم تستحيل مجامعته لهذا التجويز. فأما قولهم: ٣٧ ظ إن أحدنا يعلم أن الموتى لم ينشروا الآن وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً، وإذا نظر إلى جهة ثم استدبرها فإنه يعلم أن الله تعالى لم يخلق خلفه سبعا ولا فيلاً مع علمه بقدرة الله تعالى على أن يفعل جميع ذلك، فإنه يخرج على ما قدما من الجواب، وهو أن قدرته تعالى على فعل لا تقتضي كونه فاعلاً خصوصاً إذا كان نقض عادة في غير زمان نبي، فصح أن نعلم ما ذكره ولا نجوز خلافه. وليس كذلك العلم بنبي كون زيد عندنا ولا نراه.

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن ذلك فقال: إن العلم بأننا نموت هو علم مكتسب مستند إلى السمع، ومن لا يعلم صحة السمع فإنه يظن أن يموت لما يرى من موت غيره ولما يرى من ضعف بدنه، ولو كان هذا العلم ضرورياً لم يقدح في كلامنا إلا أن يبين^١ السائل أن هذا العلم يستند إلى طريق قد أفسدناه. وليس يمكن أن يقال: إن طريق هذا العلم هو العلم بأن خلود الإنسان غير ممكن، لأن أحداً لا يقول ذلك، ومن ادعى ذلك يرى أنه وصل إليه باستدلال عقلي خفي، وعلمه بأنه يموت أجلى من ذلك. فأما اعتقاد الإنسان بأن الموتى لم ينشروا وأن ماء دجلة لم ينقلب دماً وأن الله تعالى لم يخلق خلفه أسداً ولا فيلاً، فإن قال السائل: إن ذلك مظنون غير معلوم لم يلزم كلامنا. وكذلك إن قال: إن ذلك معلوم باستدلال، وهو أن العادة لا تنتقض في غير زمان نبي. وإن قال: إن ذلك معلوم باضطرار، لم يمكنه أن يقول: إنه يستند إلى طريق قد أفسدناه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق لنا العلم بنبي كونه فيل عندنا إذا لم نره، وإن اعتقدنا صحة كونه عندنا ولا نراه، فلذلك يفرغ العقلاء إلى حواسهم لأن العادة جارية بفقد العلم بالفيْل إذا فقدوا رؤيته، لا أنهم يعلمون أنهم لو كان بحضرتهم لوجب / أن يروه؟ فنحن^٢ نجيبهم عن هذا السؤال بما قدمناه من أنه إذا صح عندهم أن يكون بحضرتهم فيل ولا يرونه لم يأمنوا كونه عندهم مع فقد رؤيتهم له. وإذا جوزوا ذلك لم يجوز أن يحصل لهم العلم بأنه ليس بحضرتهم إذا لم يروه لما بينا أن هذا التجويز لا يجتمع مع العلم بنفيه عندهم، وإذا لم يجوز أن يحصل لهم العلم بذلك مع هذا التجويز، فكيف يُجري الله تعالى العادة بما هو مستحيل؟

وأجاب الشيخ أبو الحسين عن السؤال فقال: إن عنيتم بأننا^٣ نعلم بالعادة

٣٨ و

أنه لا فيل بحضرتنا أنا نعلم ذلك لأننا لم نشاهده مع تكامل الشرائط، فقد بينا أنه لا يجوز أن يحصل هذا العلم للعاقل إلا إذا علم أنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه، ولا يضرنا إذا استمرت العادة بذلك، بل ينفعنا. وإن عنيتم أن هذا العلم يحصل لنا من دون أن يسند إلى نفي المشاهدة فقد بينا أن العقلاء يسندون هذا العلم إلى نفي المشاهدة، فقد سقط كلامكم. قال: ولقائل أن يقول: إنا نسلم لكم أن البصير يعلم أنه ليس بحضرته فيل إذا لم يشاهده لأنه لم يشاهده، لكن هذا يكفي في العلم بنفي كونه عنده، ولا يحتاج إلى العلم بأنه لو كان بحضرته لوجب أن يراه. وإذا أمكن هذا لم يمتنع أن يعتقد المعتقد بأنه يصح أن يكون بحضرته فيل ولا يراه، ويعلم مع ذلك نفي كونه عنده لأنه لو كان لراه، وليس كل ما يصح حصوله فإنه يجوز حصوله. وعندي أنه لا يمكن أن يعتقدوا مع اعتقادهم أنه يصح كونه عندهم ولا يرونه لما بينا أنه متى صح حصول هذا لم يأمنوا حصوله، وإذا لم يأمنوا ذلك لم يجز أن يحصل لهم العلم بنفي حصوله. وأما ما أجابهم به فقال: العقلاء يعلمون إذا لم يشاهدوا فيلاً بحضرتهم، والحال هذه، أنه محال أن يكون بحضرتهم ولا يرونه، وليس يستند هذا العلم، وهو العلم بإحالة ذلك، إلا إلى العلم بأنه لو كان بحضرتهم لوجب أن يروه. ثم قال: ويقال لهم: أتقولون: / إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص إذا لم يروه، أو تقولون: إنهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم فيل مخصوص ولا غيره من الفيلة ولا غير الفيلة من الأجسام العظام؟ فإن قلتم بالأول قيل لكم: وما الفرق بين هذا الفيل وبين غيره من الفيلة وغيره من الأجسام العظام؟ وإن قلتم بالثاني فقد رجعتم إلى قولنا: إن العقلاء يعلمون أنه يجب أن يشاهدوا كل ما يصح أن يشاهدوه إذا تكاملت الشرائط وإنهم يصرحون بذلك.

وحكي عن قاضي القضاة أنه أجاب عن السؤال بأن العلم بالعادة فرع على

العلم بالمشاهدات، ومن لا يحصل له العلم بالمشاهدات لا يحصل له العلم بالعادة. قال الشيخ أبو الحسين: وللمخالف أن يقول: أنا أعني هاهنا أنه متى لم يحضرني فيل خلق الله في قلبي العلم بأنه ليس بحضرتي، ولا تعلق لهذا بالمشاهدات، ولست أقول: إني شاكّ في وجود ما أشاهده، فيلزمي الشكّ في المشاهدات، وإنما أجوز أن لا أشاهد ما يجوز أن أشاهده. فأحد الأمرين مبين للآخر، فالعادة المرتّبة على المشاهدات حاصلة لي.

وأجاب أيضاً بأن ما يكون بالعادة يجوز أن يختلف بالأماكن والأوقات، فلو كان هذا العلم حاصلاً بالعادة لجوزنا أن يكون في البلاد البعيدة بصرى يشكّون في أن يحضرهم فيلة ولا يرونها. قال الشيخ أبو الحسين: هذا لا يستمر على أصله، لأن عنده يحصل كثير من العلوم بالعادة ولا يجوز أن تختلف، نحو العلم بالأخبار المتواترة. فإن ذلك عنده معتاد، لا يجوز أن يحصل مثل التواتر لعامل ولا يحصل له العلم بذلك الخبر. وكذلك الري والشيع عند الأطعمة الشهية وشرب الماء البارد عنده معتاد ولا يجوز أن يختلف في ذلك الأصحاء، وكذلك جذب الحجر المغناطيس للحديد لا يختلف، وإن كان عنده معتاداً. قال: فإن قال: إن العلم بمخبر الأخبار يختلف، وكذلك الري والشيع في الأكل والشرب يختلف، لأن بعض الناس يشيع عند القليل وبعضهم لا يشيع إلا عند الكثير، والعلم بالخبر يحصل عند خبر جماعة مخصوصة ولا يحصل عند خبر أول الخبرين، قيل / له: وكذلك العلم بأنه لا جسم بحضرتنا يختلف في العقلاء، وكلهم يعلمون أنه ليس بحضرتهم جسم عظيم، ويختلفون في أنه ليس بحضرتهم جسم صغير، فبعضهم يعلم وبعضهم لا يعلم بحسب قوة حواسهم وحدّتها. وكذلك لا يختلف الأصحاء في الأكل الكثير وأنهم يشبعون عنده، ويختلفون في القليل، فبعضهم يشيع عنده وبعضهم لا يشيع عنده. قال: وربما قال أصحابنا: إن

و ٣٩

الأمر الواجبة هي التي تستمر، و[لا] يستمر ما في معناها، وليس يستمر الشبح في كل مأكول كالتراب، لأن التراب في معنى الخبز، فلم يكن من الأمور الواجبة. فيقال لهم: ما تعنون بقولكم: إن التراب في معنى الخبز؟ فإن قالوا: إنه جسم كالخبز، قيل لهم: وكذلك الهواء جسم كما أن القليل جسم، فيجب أن يكون العلم بأنه لا فيل بحضرتنا معتاداً لأنه لا يستمر هذا العلم فيما في معناه، وهو أنه لا هواء عندنا. وإن قالوا: نعني بذلك أن التراب مغذٍ كالخبز، قيل لهم: ومن الذي يستجيز أن يقول مثل هذا؟ وهل هذا إلا كالقول بأن الهواء في معنى القليل في كونه مدرَكًا بهذا القدر من الشعاع؟

وأما الدلالة على أن أحدنا إذا وجب كونه مدرَكًا عند كونه حيًّا لا آفة به ووجود المدركات وارتفاع الموانع فإنه يجب كونه مدرَكًا لهذه الأمور لا لأمر آخر فهي أنه لما وجب كونه مدرَكًا عندها، واستحال إدراكه عند ارتفاعها أو اختلالها^١ أو ارتفاع بعضها أو اختلاله على طريقة واحدة، لزم أن يكون مدرَكًا لأجلها لا غير، لأن الحكم متى ثبت عند أمر وانتفى بانتفائه على طريقة واحدة، ولم يكن لنا طريق إلى تعليقه بغيره، وجب تعليقه به لأنه أخص به من غيره، فلم يجوز أن لا يعلق به ويعلق بما لا اختصاص له به. ألا ترى أن إضاءة المكان لما حصل عند مقابلة الشيء المضيء، وانتفى عند [انتفاء] مقابله على طريقة واحدة، لم يجوز أن يعلق بغيره مما لا اختصاص له به، كطيران طائر أو مشي ماش، ومن علقه بهذا ولم يعلقه بمقابلة / المضيء لم يؤهل للكلام^٢ عليه.

ظ ٣٩

قال الشيخ أبو الحسين: وليس يبعد في مثل هذا أن يقال: إن العقلاء متى استقرأوا هذا وتأملوه علموا باضطراب أن ما حصل عند أمر وانتفى عند انتفائه على طريقة واحدة أنه المؤثر فيه، لا^٣ أمر زائد على ذلك. فإن قيل: ألسنم تعتبرون خروج الشعاع من العين في وجوب كونهم مدركين مع أن العقلاء لا

١. اختلالها: اختلالها ٢. للكلام: الكلام ٣. لا: أو، (وفوق السطر) لا

يعلمون ذلك؟ فما أنكرتم أن نعتبر في ذلك الإدراك الذي نشبهه؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا ذلك، لأننا لا نعتبر خروج الشعاع من العين في كوننا مدركين. وأما شيوخنا فقد اعتبروا ذلك، لأنهم يقولون: إن خروج الشعاع من العين إلى الضياء المتوسط بين الرائي والمرئي شرط في الرؤية بالحاسة، فلهم أن يقولوا: إنه يدخل في العلم بصحة الحاسة وانتفاء الآفة عنها أن تكون العين مضطربة، وكل عاقل يعلم أن الهواء يستنير بالشيء المضيء كالنار والبلورة، وإن كانوا يحتاجون إلى نظر في أن إضاءة الهواء بما ذكرنا، هل هو بخروج الشعاع من الجسم المضيء أم باستنارة الهواء بمقابلة المضيء له؟ والعلم الأول الذي هو حاصل لكل عاقل يكفي في اشتراط ذلك في الرؤية.

فإن قيل: ألسنت تعلمون وجوب وقوع تصرفكم عند الدواعي وانتفائه عند الصوارف على طريقة واحدة، ومع ذلك علقتم وقوعه بأمر زائد، وهو الإرادة؟ قيل له: أما نحن فلا نثبت الإرادة أمراً زائداً على الداعي إلى الفعل، فلا يلزمنا ما قلته. وأما شيوخنا أبو الحسين فهو، وإن كان يثبت الإرادة زائدة على الداعي، فإنه يقول: إن وجوب وقوع الفعل لا يقف بالإرادة، وإنما يقف بالداعي، وإنما يفعل القادر الإرادة تبعاً لدواعيه، لا لأن الفعل يفتقر إليها. وأما شيوخنا فإنهم يقسمون الإرادة إلى قسمين: إرادة متعلقة بالحدوث، ومتعلقة بالحدوث على وجه، ولا يجعلون إرادة الحدوث مؤثرة في الحدوث، ولا يجعلون وقوع الفعل موقوفاً عليها، بل يقولون: إن الدواعي من دون هذه الإرادة تؤثر في وقوع الفعل، والإرادة / التي لا تتبع الدواعي لا تمنع من وقوع الفعل. وأما الإرادة التي تؤثر في وقوع الفعل على وجه فإن ذلك الوجه لا يحصل بالداعي عندهم، فلم يعلقوا بها ما يجب عند الداعي.

٤٠ و

وقال قاضي القضاة رحمه الله: إن الدواعي إذا ترددت في أفعال، ولم تكن

ملجئة، فإنه لا يجب وقوعها إلا عند الإرادة، فلم يعتبر الإرادة في وقوع الفعل مع أن وجوب الوقوع [لا] يحصل من دونها. فإن قيل: أتقولون: إن العلم بما تشاهدونه هو علم يجب عن المشاهدة أو هو من فعل الله تعالى فيكم؟ فإن قلتم بالأول لم يكن مذهبكم، وإن قلتم بالثاني لزمكم ما ألزمت مخالفكم بأن يقال لكم: إذا وقف علمكم بالمشاهدات باختيار مختار فجوزوا أن لا يختاره تارة، فيلزمكم من ذلك أن تجوزوا أن تشاهدوا بحضرتكم فيلاً فلا تعرفونه، وفي ذلك تجوز الجهالات التي ألزمتوها مخالفكم، بل يلزمكم أشنع من ذلك، لأن مخالفكم يجوز أن لا يعرف بحضرتة فيلاً لا يشاهده، ولزمكم أن تجوزوا فيلاً بحضرتكم تشاهدونه ولا تعرفونه، ويلزمكم أن تجوزوا أن يخلق الله تعالى لكم العلم ببقية تشاهدونها ولا يخلق لكم العلم بفيل تشاهدونه. وإن قلتم: إن هذا العلم، وإن كان عندنا من فعل الله تعالى، إلا أنه يجب أن يفعله عند المشاهدة، قيل لهم: جوزوا مثله في الإدراك بأن نقول: إنه وإن كان من فعل المختار إلا أنه يجب أن يفعله عند كمال الشرائط.

قال الشيخ أبو الحسين: هذا السؤال إنما يتوجه نحو أصحابنا لأنهم يقولون: إن العلم بالمشاهدات هو من فعل الله تعالى يفعله عند المشاهدة، فأما نحن فنقول: إن العلم بالمشاهدات يجب عن المشاهدة، فلم يلزمنا ما قالوه. وأجاب أصحابنا عن السؤال فقالوا: إنا وإن قلنا: إن العلم بالمشاهدات من فعل الله تعالى إلا أننا نقول: إن المشاهدة طريق لهذا العلم، فلا يجوز حصول المشاهدة إلا وهذا العلم حاصل، فلم يلزمنا أن نجوز ما ألزمتونا. وليس كذلك قول المخالف في الإدراك، لأنه عنده فعل مبتدأ / لا يجب فعله عند كمال الشرائط، ٤٠ ظ
فلزمه ما ألزماه.

ولقائل أن يقول: ما تعنون بقولكم: إن المشاهدة طريق للمعرفة بالمشاهدات؟ لأنكم متى لم تثبتوا ذلك كنتم متعلقين بعبارة. فإن قالوا: معنى ذلك أن الإدراك يتعلق بما يتعلق به العلم على الحد الذي يتعلق به العلم، فصح

أن يقال: إنه طريق له، وليس كذلك فتح العين، لأنه لا يتعلق بما يتعلق به الإدراك، فلم يصح أن يقال: إنه طريق للإدراك، قيل لهم: ولم يجب أن يكون طريقاً للعلم، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وما أنكرتم ألا يفعل الله تعالى العلم عنده، وإن تعلق بما يتعلق به العلم؟ وإن فعل العلم عنده، فهلا وجب أن يفعل الإدراك عند فتح العين، لأننا قد قابلنا بأبصارنا ما تعلق به الإدراك، ويسمى ذلك طريقاً للإدراك؟ وقد أجاب أصحابنا عن أصل السؤال فقالوا: إنه يجوز أن لا يحصل العلم بالمدرَك لمن أدركه إذا لم يكن كامل العقل. فأما الكامل العقل فلا يجوز ذلك فيه، لأن ذلك ينقض كونه كامل العقل، لأن الكامل العقل يجب كونه عالماً بما يشاهده.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: ولم يجب أن يعلم ذلك الكامل العقل، وهل سألتم إلا عن ذلك؟ فقليل لكم: ما أنكرتم أن يشاهد الكامل العقل جسماً عظيماً، وقد كان من قبل أن يشاهده مغمض العين، وكان عالماً بجميع ما يعلمه العقلاء، ففتح عينه وشاهده، أن لا يعلمه ويكون كامل العقل؟ فإن قلتم: إنه ليس بكامل العقل، قيل لكم: وكيف لا يكون كذلك، وهو قد كان كامل العقل قبل ذلك بساعة؟ وكيف لا يبقى كامل العقل، وعلوم العقل من فعل الله تعالى ابتداء، لا تعلق لبعضها ببعض؟ فإن قلتم: إن الكامل العقل هو من يعلم ما يشاهده، قيل لكم: أوجب أن يعرف ذلك بكمال عقله؟ فإن قلتم: نعم، قيل لكم: وما كمال عقله؟ فإن قلتم: هو شيء غير المعارف، لم يكن هذا مذهبكم، وقيل لكم: ما أنكرتم أن يكون ذلك الشيء هو الموجب لهذه العلوم، فلا تكون من فعل الله تعالى؟ وإن قلتم: هو جملة من العلوم مخصوصة، قيل لكم: أفيدخل هذا العلم، وهو العلم بما يشاهده، في جملة تلك العلوم؟ فإن قلتم: نعم، كنتم عللتم الشيء بنفسه وبغيره، لأنكم قلتم: إنه يجب أن يعرف ما يشاهده بجملة علوم يدخل فيها هذا العلم. وإن قالوا: إن كمال العقل هو جملة من العلوم غير العلم بهذا المشاهد، قيل لهم: ولم زعمتم أنه يجب

لمكانها أن يعرف هذا المشاهد، وهل نوزعتم إلا في ذلك؟ وعلى أنه إن وجب أن يعلم هذا المشاهد لمكانها بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد هو من فعله تعالى ابتداءً. وأيضاً، فإن [كان] كمال العقل هو علوم^١ غير هذا العلم، بطل قولكم: إن العلم بهذا المشاهد يدخل في جملة كمال العقل، وبطل قولكم: إنه لو لم يعلم العاقل هذا المشاهد لم يكن كامل العقل.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد كنتُ أُجيب أنا بأنه لا يمتنع أن يكون العلم بالمشاهد من فعل الله تعالى ويجب أن يفعله إذا كانت العلوم الخصوصية، وهي علوم العقل، مضمنة بهذا العلم بشرط أن يدرك المشاهد. والعلوم الضرورية يفعلها الله تعالى وقتاً بعد وقت عند قاضي القضاة رحمه الله، لأن العلوم عنده لا تحتل البقاء، فيجب أن يفعل الله تعالى هذا العلم في حال فعلها لأجل كونها مضمنة به. إلا أن لقاتل أن ينازع في أن العلوم لا تبقى، وللمخالف أن يقول أيضاً: إذا قلتم: إن علوم العقل مضمنة بهذا العلم، فما أنكرتم أن يكون هذا العلم أيضاً مضمناً بخلق الإدراك، أو تكون علوم العقل مضمنة به، وإن كان محلها متغيراً، لما رجع حكمها إلى الجملة، كما قلتم: إن حياة القلب تحتاج إلى حياة الكبد، وإن تغاير محلها، لما رجع حكمها إلى الجملة؟ فالصحيح من الجواب ما ذكرناه أولاً.

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم أنه استدل لنفي الإدراك بأنه لو كان معنى لصح وجوده في عين الواحد منا للمعدوم، لأن المحل محتمل له والقادر قادر على إيجادهِ. قال الشيخ أبو الحسين^٢: / وهذا يصلح أن يكون إلزاماً على المخالف، ولا يصلح أن يكون دليلاً. أما بيان أنه لا يصلح أن يكون دليلاً فلأن الدليل يجب أن يكون مبنياً على أصول صحيحة يقول بها المستدل، وأصحابنا يقولون: إن الشيء إنما يدرك على صفته المقترضة عن

١. علوم: علوماً ٤. على إجماده قال الشيخ أبو الحسين: الجملة مشطوبة في الأصل

صفة الذات، وليس المعدوم في عدمه على تلك الصفة، فاستحال أن يدرك، والمانع من حكم العلة مانع من وجود العلة عندهم. ووجه ثان، وهو أن المخالف لو التزم ذلك وقال: لو خلق فينا إدراك للمعدوم لأدركناه، لم يمكن إبطال ذلك إلا بأن يقال: إنا على الصفة التي يصح أن نرى معها مع كمال الشرائط، فلو صح أن يُرى المعدوم لرأيناه. وهذا بناء من هذا المستدل لهذا الإبطال على أصله الذي لا يقول به مخالفه، فكيف يصح بناء الدلالة عليه؟

وأما بيان وجه الإلزام على المخالف، فهو أن يقال له: إن الإدراك عندكم يجري مجرى الاعتقادات والعلوم، وكل ما يصح أن تتعلق به الاعتقادات والعلوم يصح أن يتعلق به الإدراك، ولهذا قلتم: إنه يصح أن تُرى الطعوم والأرائح والإرادات^٢ والعلوم وكل موجود. وكون المعدوم معدوماً يصح أن يُعلم ويُعتقد ويصح أن يُعلم أنه سيوجد، فما أنكرتم أن يصح إدراك ذلك أيضاً؟ ومتى جُوزَتم ذلك لم تأمنوا أن يخلق الله تعالى لكم إدراكاً يتعلق بما ذكرناه، فتدركوا المعدوم معدوماً وأنه سيحدث. ومن جُوزَ أن يرى المعدوم معدوماً فقد خرج من حدٍّ من يُكَلِّم، لأن العلم باستحالة ذلك ضروري. فإن قال: المعدوم يستحيل أن يُرى لأنه ليس بذات، فلا يصح خلق الإدراك له، قيل له: أليس يصح أن يُعتقد كونه معدوماً، فهلا يصح تعلق الإدراك به؟ فإن قال: إنه لا يُعقل كوننا راثين للمعدوم، قيل له: إن خروج ذلك من المعقول ليس بأشدّ من سماع الرائحة والطعوم ورؤية الأصوات وإدراكها كما يدرك الملموس باللمس، فتنى جُوزَتم مثل ذلك مع خروج ذلك من المعقول لزمكم تجويز ما ألزمتكم لا لزامكم ما في معناه. / ولهذا لم يلزم أصحابنا إذا قالوا: إن القدرة تتعلق بالإحداث، والإرادة تتعلق بما يصح حدوثه، أن يجوزوا خلق قدرة على الباقي

٤٢ و

والماضي وإرادة المنقضي، لأن عندهم يستحيل تعلق القدرة والإرادة بالماضي، ولم يجوّزوا في تعلق القدرة والإرادة ما يستحيل كاستحالة التعلق بالماضي، فيلزمهم المخالف فيها مثل ما ألزموا المخالف في إدراك المعدوم معدوماً.

فإن قيل: لو لزمنا على قولنا بالإدراك أن نرى المعدوم معدوماً للزمكم على قولكم: إن كوننا أحياء لا آفة بنا يوجب كوننا مدركين، أن يوجب كونكم مدركين للمعدوم، قيل له: إنا لم نقل: إن كوننا أحياء يوجب كوننا مدركين لما يحيل العقلاء إدراكه، فيلزمنا على ذلك أن نجوّز إدراك ما يجري مجراه في استحالة تعلق كوننا مدركين به. فأما أنتم فقد بينّا أنكم جوّزتم تعلق الإدراك بما يجري مجرى المعدوم في استحالة كونه مدركاً، فلزمكم ما لا يلزمنا. وعلى أنا لم نقل: إن كوننا أحياء يقتضي كوننا مدركين على الإطلاق، بل قلنا: إذا كملت الشرائط، ويدخل في جملة كمال الشرائط وجود المدرّك على الصفة التي نصّح^١ تعلق كوننا مدركين [به]، فلم يلزمنا أن يُدرّك المعدوم معدوماً، لأنه يستحيل تعلق الإدراك به. وأما أنتم فما ألزمتكم تعلق الإدراك بكون المعدوم معدوماً إلا بعد البيان بأنه يلزم على أصولكم صحة كونه مدركاً، لأننا ألزمتكم أن تروا المعدوم معدوماً وأنه يصح أن يحدث كما يصح أن تعتقدوه كذلك^٢. وبينّا أن الإدراك عندكم يجري مجرى الاعتقاد، فيلزمكم فيه ما يلزم في الاعتقاد.

دليل: استدل أصحابنا لنفي الإدراك فقالوا: لو كان معنى لصح أن يخلقه الله تعالى في عين الضرير وفي عين البصير مع بعد المرئي والسوائر الكثيفة وكون المرئي / في خلاف جهة المحاذاة، وصحة^٣ ذلك تؤدّي إلى محال، فما أدّى إليه ٤٢ ظ يكون محالاً. وإنما قلنا بأنه كان يصح خلقه في عين من ذكرنا لو كان معنى لأن القادر قادرٌ على إحداثه والمحل محتمل له وما يتعلق به الإدراك موجود وهو على

١. تصح: يصح ٢. كذلك: وكذلك ٣. صحة: صح ٤. قادر: قادراً

الصفة التي [تصحح أن] يتعلق به الإدراك. وإنما قلنا: إن خلقه يؤدي إلى محال، لأنه متى خُلِقَ في عين من ذكرنا فيما أن يوجب كونه مدرَكًا لما ذكرناه أو لا يوجب ذلك، فإن لم يوجبه انقلب جنسه ولم ينفصل وجوده من عدمه، وإن أوجب كونه مدرَكًا لذلك كان محالاً، لأننا نعلم ضرورة أنه يستحيل أن يرى الضرير في ظلمة الليل، وهو ببغداد، بقَّ الصين. ونعلم استحالة رؤيتنا للمحجوب بالحجب الكثيفة وما لا نحاذيه، ومَن التزم ذلك وصححه لم يكن في حد من يكلم. هذا إذا التزم الخصوم صحة وجود الإدراك في هذه الأحوال وقالوا: إنه يوجب كون من وجد فيه مدرَكًا، فأما إذا قالوا باستحالة كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغير ذلك مما ذكرناه كان لهم أن يقولوا: إن استحالة معلول العلة تحيل وجود العلة، وإذا استحال وجود ما هذا حاله لم يلزم أن يتعلق بإيجاد قدرة القادر، لأن تعلق القادر بمقدوره مشروط بصحة وجوده في نفسه. ويقال لأصحابنا: إن أحلتم كوننا مدركين للبعيد والمحجوب وغيرهما على الإطلاق صح ما اعتذر به المخالف من أن تعلق القادر بالمقدور مشروط بصحة وجوده، وإن أحلتم ذلك لا على الإطلاق وقلتم: يستحيل ذلك إذا كنا مدركين لا بإدراك ولا يستحيل كوننا مدركين بإدراك، قيل لكم: فما يؤمنكم أن نكون مدركين بإدراك، فلا يستحيل كوننا مدركين لهذه الأشياء، والحال ما ذكرتم، فيصح من القادر إيجاد الإدراك لها؟ وأنتم بنيتم هذه الدلالة على أنه يستحيل كوننا مدركين لهذه / الأشياء.

و ٤٣

دليل: وهو أن الإدراك لو كان معنى لصح أن يفعل الله في عين البصير إدراك بقعة على فيل ولا يفعل فيه إدراك الفيل، فيرى البقعة على الفيل ولا يرى الفيل، وهذا محال. قال الشيخ أبو الحسين: والأشعرية يلتزمون هذا، فلا يمكن أن نورد^١ عليهم على جهة الإلزام، إلا أن لهم مذهباً آخر يقتضيه أن يشكوا

في ذلك، لأن ابن الطيب الأشعري ذكر أن السواد يُرى موجوداً ويُرى سواداً، ثم شك في هل يجوز أن يُرى على إحدى الصفتين دون الأخرى؟ فقال: إن لم يجز ذلك فنبغي أن يقال: إن لإدراك أحدهما تعلقاً بإدراك الآخر، فلذلك لا ينفصل أحدهما عن الآخر، أو يقال: إنها مدركان بإدراك واحد، فيقال له: إذا جوزت استحالة فأولى أن تجوز استحالة إدراك بقعة على فيل من دون إدراك الفيل. ولقائل أن يقول: إنهم إذا كانوا يرتكبون إدراك المحجوب والبعيد فأجنبناهم بأن من جوز هذا لم يكن في حد من يكلم، وليس ارتكاب ذلك بأقبح من ارتكاب إدراك بقعة على فيل من دون إدراك الفيل، فهلا دفعناهم من ارتكابه بمثل ذلك الدفع؟

وقد أُلزم أصحابنا أنفسهم على هذا الإلزام بأن جَوَّزُوا أن يُخرج الله تعالى من العين الشعاع إلى البقعة دون الفيل، فترى البقعة ولا نرى الفيل، وأجابوا عنه بما تلخيصه ما ذكره الشيخ أبو الحسين بأنه لا يخلو إما أن يخلق الله تعالى للعين نوراً أو لا يخلق له نوراً. فإن لم يخلق له نوراً لم تكن العين صحيحة وكانت بمنزلة عين الضير، وإن خلق له نوراً وجب أن يتلي ما بين يديه من المواضع بالنور لتكون العين صحيحة. وجرى في ذلك مجرى الإناء المملوء ماء إذا نُقب وسطه، فكما أن الماء يخرج منه بحفز شديد لتضاغطه في الإناء فكذلك الشعاع من العين يجب أن يخرج لتراحمه في الموضع، وإذا خرج منه وجب أن / يتصل ٤٣ ظ بالضياء الذي في سمت المتصل بكل مرئي في ذلك السم، فيرى جميعه لتساوي القرب ولا يلزم أن يرى من ذلك الصغير دون الكبير. قال الشيخ أبو الحسين: أما نحن فلا يلزمنا السؤال لأننا لا نقول بخروج الشعاع من العين إلى الضياء الخارج، وإنما الشرط عندنا في الرؤية بالبصر أن يكون بين الرائي والمرئي ضياء وتكون العين مباينة لعين الضير، وليس يختص ذلك بالبقعة دون الفيل، فلا يلزمنا أن ندرك الصغير دون الكبير.

الإلزام: لو كان الحي مدركاً بإدراك ولم يكف في ذلك كونه حياً مع كمال

الشرائط، لما أمكنكم أن تعلموا الله تعالى مدركاً، لأنه لا طريق إلى العلم بقيام الإدراك بذاته. فإن قالوا: إنا نعلم قيام الإدراك بذاته تعالى لعلنا أنه تعالى حي، وكل حي يصح كونه مدركاً، فلو لم يقم به إدراك لاستحال كونه مدركاً على كل حال، فيبطل علمنا بصحة كونه مدركاً، قيل لهم: ما أنكرتم أن يجري كونه تعالى مدركاً مع كونه حياً ككونه مشتهياً مع كونه حياً، فكما لا يلزم من كونه حياً قيام الشهوة به تعالى، وإن لزم ذلك في غيره من الأحياء، فكذلك هذا في كونه مدركاً؟ فإن قالوا: لو لم يكن مدركاً لكان منقوصاً، والنقائص عليه تعالى لا تجوز، قيل لهم: إنه إذا وجب كونه تعالى عالماً بالأشياء كلها لم يكن فقد الإدراك فيه تعالى نقصاً، كما أنه لما وجب كونه قادراً على الأشياء كلها لم يكن فقد الآلات التي يختص بها القادر منا فيه نقصاً. وعلى أنكم تضيفون إليه تعالى خلق القبايح كلها، فليس يخلو إما أن تقولوا: إن ذلك نقص، فلا يمكنكم أن تنزهوه من النقائص كلها، أو تقولوا: إن ذلك ليس بنقص، فيقال لكم: إن نقي الإدراك عنه ليس بنقص أيضاً.

فإن قالوا: إنا نعلم بالسمع أنه تعالى مدرك، ونعلم من جهة العقل أن الحي لا يكون مدركاً إلا بقيام الإدراك به، فنعلم أن الإدراك يقوم به تعالى وأنه مدرك للمدركات، قيل لهم: إن السمع / في ذلك محتمل للتأويل الذي يذكره من ينفي عنه الإدراك ويحيل عليه ذلك من شيوخننا، فلا يمكن التعويل عليه مع احتماله للتأويل. ولو أمكنكم أن تعلموا ذلك من جهة السمع لبطل بما ذكرنا دعواكم أنكم تعلمون من جهة العقل كونه تعالى مدركاً.

إلزام: لو كان تعالى مدركاً لإدراك يقوم به لم يخل إما أن يكون قديماً أو محدثاً، وإن كان قديماً لم يخل إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، وإن كان أكثر من واحد لم يخل إما أن يكون عدداً مخصوصاً لا يزيد عليه أو يكون غير متناه. ولو كان واحداً قديماً يوجب كونه تعالى مدركاً لجميع المدركات لزم أن لا يدرك به إلا ذاته تعالى وذات الإدراك ولا يدرك به ما سيحدثه من المدركات،

وفي ذلك انقلاب ذات الإدراك. ويلزم مثل هذا إذا قالوا: إن إدراكاته قديمة غير متناهية، ولأنهم يحيلون وجود ما لا نهاية له. ويلزمهم مثله أيضاً إذا قالوا: إن إدراكاته عدد مخصوص وهي قديمة. ويلزمهم على هذا أيضاً أن يحدث مدركاً فلا يدركه إذا كان ذلك المدرك زائداً على عدد ما يقوم به من الإدراكات. وإن قالوا: إن إدراكاته في العدد مثل ما يقدر على إيجادها من المدركات لزم منه أنها غير متناهية كمقدورات في ذلك، ووجود ما لا نهاية له محال.

فإن قالوا: أليس قدرة الواحد منكم تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات، ثم يوجد بعض مقدوراتها أو يتقضى وقت بعضها ولا تنقلب لذلك ذاتها؟ فما أنكرتم أن يكون إدراكه القديم يوجب كونه تعالى مدركاً لذاته فقط، ثم يوجب من بعد كونه مدركاً لما يحدثه من المدركات؟ قيل لهم: إن القدرة عند أصحابنا ذات توجب كون الحي قادراً، فصح منه لكونه قادراً مقدورات مخصوصة على الوجه الذي يصح وجودها في نفسها، ثم يجوز أن يخرج بعض مقدورات / القادر عن صحة الوجود بتقضي وقته أو وجوده ويبقى قادراً على ما يصح ٤٤ ظ وجوده من سائر مقدورات القدرة، ولا تنقلب ذاتها لأجل ما استحال من مقدوراتها لأنها لا توجب إلا كون الحي قادراً بما يصح وجوده في نفسه، ولا تنفك من مقدورات يصح وجودها في كل وقت، فلذلك لا تنقلب ذاتها. وليس كذلك الإدراك عندكم، لأنه يوجب كون الحي مدركاً، وليس معنى كونه مدركاً هو أنه يصح أن يدرك المدرك، بل معناه أنه وقف عليه من جهة الإدراك ووجب له ذلك. فتي كان المدرك موجوداً^٢ والموجب لإدراكه حاصلاً مع استحالة كونه مدركاً فقد انقلب ذات الموجب.

فإن قالوا: إنا نقول: إن الإدراك يصحح^٣ كون الحي مدركاً لإدراك ما سيوجد

ويوجب كونه مدركاً لإدراك الموجود كما تقولونه أنتم في كون القادر قادراً: إنه يصح وجود ما يصح وجوده ويوجب وجود ما أوجده، قيل لهم: هذا هو كون الحي حياً عند أصحابنا، فتي سميتم ذلك إدراكاً كان خلافاً في عبارة. وأما إذا كان إدراكه محدثاً لم يخل إما أن يحدثه تعالى في ذاته أو في محل جاد أو حيّ أو لا في محل، فإن أوجده في ذاته لزم أن تكون محلاً للحوادث، وإن أوجده في جاد أو حيّ لزم أن يكون ذلك أخص به، فلا يوجب كونه تعالى مدركاً، ووجود عرض لا في محل يستحيل عندهم. وأيضاً، لو كان مدركاً بإدراك محدث لصح أن لا يحدثه لذاته فلا يدرك بعض المدركات ويحدثه لنا فيه فندرکه، فيلزم منه أن ندرك ما لا يدركه تعالى، وذلك محال عندنا وعندكم.

إلزام: من مذهبهم أن كل ما يحتمله المحل فإنه لا يخلو منه أو من ضده، فيقال لهم: إذا كانت الإدراكات عندكم معاني، أفقولون: إن لها أضداداً، أو لا أضداد لها؟ فإن قالوا: لا ضد لها، قيل لهم: فيلزم من ذلك أن توجد جميع الإدراكات في حواسنا لجميع المدركات لأن المحل يحتمل ذلك، وفي ذلك وجوب كوننا راثين للبارئ تعالى الآن، / ووجوب كوننا مدركين له بجميع الحواس وكوننا مدركين للطعم والصوت واللون بجميع الحواس، ويلزم أن ندرك كل موجود حاضر أو غائب صغير أو كبير محاذ أو غير محاذ، أو يلزم أن تقولوا: إن ما لا ندركه يستحيل إدراكه لأنه لو صح إدراكه لما خلا منه المحل. وإن قالوا: لكل إدراك ضد، قيل لهم^٢: فأعقلونا ضد الإدراك ودلّوا على إثباته.

واستدل لذلك ابن الطيب الأشعري فقال: إن ما يدلّك^٣ على إثبات الإدراك^٤ يدل على إثبات ضد الإدراك، لأنه قد علمنا أن من ليس بمدرک فإنه حاصل على نقيض صفة المدرک، ويجد ذلك الحي من نفسه، وتحصل له هذه الصفة في حال كان يصح أن يكون فيها مدركاً، وأحواله متساوية. قال: فيجب

٤٥ و

١. فإنه: بأنه ٢. لهم: له ٣. بذلك: يدرك ٤. الإدراك: الأعراض

من ذلك أن يكون المؤوف الذي ليس بمدرك فيه ضد الإدراك وهي الآفة، فيقال له^١: إن كان تقيض صفة المدرك هو كونه غير مدرك فقد قلت: إن نقي الصفة هو ضد للصفة، وهذا الضد يكفي فيه أن لا تثبت الصفة، فلزمك أن يكون ضد الإدراك هو أن لا يوجد الإدراك مع احتمال المحل له^٢، فيعود عليك ما قد ألزمتك. ويلزمك إن كان ضد الصفة هو انتفاء الصفة أن يكون الباري لم يزل على ضد صفة الفاعلين لأنه تعالى لم يكن فاعلاً لم يزل، ويجب أن تكون هذه الصفة له ذاتية أو لمعنى قديم، فيستحيل أن يكون فاعلاً من بعد. وقوله: فيجب في المؤوف أن يكون فيه ضد الإدراك وهو الآفة، فيقال له: أليس الآفة هو فساد الحواس عندك؟ فلا بد من: بلى. قبل له: فإذا كان محل الإدراك فاسداً كان غير محتمل للإدراك، فذلك كافٍ في انتفاء الإدراك، فمن أين في المحل ضد للإدراك؟ وكذلك إذا قيل: إن الحاسة آلة الإدراك، ففسادها تخرج عن كونها آلة، وذلك كافٍ في انتفاء الإدراك بها، فمن أين لنا أن فيها ضدًا للإدراك؟

ثم يقال له على تسليم ضد للإدراك: أليس قد وجد فينا إدراك السواد وذلك ذات موجودة عندك؟ فيجب / أن ندرك هذا الإدراك أو يكون فينا ضد إدراكه. ثم الكلام في ضد إدراكه كالكلام في إدراكه في وجوب كونه مدركاً لأنه ذات موجودة، وفي ذلك وجود الإدراكات أو أضدادها وإدراكات أضدادها إلى غير غائبة. فإن قالوا: إن إدراك السواد ضد لإدراك ضده، وضده ضد لإدراك إدراك السواد، فلا يلزمنا وجود ما لا نهاية له، قيل لهم: إن الإدراكات عندكم ليست بمتضادة، وإنما ضد الإدراك عندكم هو آفة في الحاسة، فإذا كانت الحواس سليمة عُلِمَ أنه ليس فيها ضد لإدراك شيء، فيلزمكم وجود ما لا نهاية له من الوجه الذي بيناه.

١. له: لهم ٢. احتمال المحل له: احتماله للمحل

فأما الشيخ أبو علي رحمه الله فإن عني بالإدراك معنى وزعم أنه يوجب حالة للمدرك، بطل بما تقدم، ويقال له: ليس من مذهبك إثبات الأحوال ولا إثبات معانٍ^١ توجبها. وإن عني بالإدراك كون المدرك مدركاً وقال: إنه ذات، فالكلام عليه ما تقدم من أن هذا وما^٢ يشبهه لا يعقل من دون الذات، فلا يجوز أن يكون ذاتاً، وإن قال: إنه أمر زائد على الذات فأسميه ذاتاً، كان مخالفاً في عبارة. ثم يقال له بعد هذا: أيجب أن يفعل هذا الإدراك فاعله في الحاسة أو يجوز أن يفعله؟ فإن قال بهذا الثاني لزمه ما تقدم، وإن قال: بل يجب أن يفعله، قيل: وما الموجب لذلك؟ فإن قال: فتح العين أو حضور المدرك، كان الكلام عليه ما تقدم، وإن قال: يجب أن يفعله لأن الحل يحتمله، قيل له: فهل ثبت له ضداً أو لا؟ فإن قال: لا، لزمه أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب لأن الحل يحتمله، وإن قال: له ضد، وكان يقول: إن العمى ضد الإدراك في الحقيقة وفساد الحاسة يسمى عمى على جهة المجاز، فيقال له: إن المعقول من الضد أن يوجد في محل ضده وهو على الصفة التي يكون عليها إذا وُجد فيه الضد الآخر، / وإلا فجوز أن يكون فساد بنية القلب ضداً للعلم. وإن قال: ضده هو أمر غير انتقاض بنية الحاسة، قيل له: فجوز أن يوجد ضده في الحاسة بدلاً من الإدراك مع كمال الشرائط، فيلزمك ما تقدم. فإن قال: لا ضد للإدراك ويجب وجوده لاحتمال الحل له، قيل له: فجوز أن يوجد فينا إدراك الغائب والمحجوب إلى غير ذلك مما يمنع من إدراكه مانع. ثم يقال له: ما تعني بقولك: إن الحل يحتمله فيجب وجوده؟ أنعني به أنه لا يستحيل وجوده في الحل، فلذلك يجب وجوده، أو تعني به أنه^٣ يصح وجوده فيه وأن لا يوجد فيه، فلذلك يجب وجوده؟ فإن قال بالثاني، قيل له: فكأنك قلت: إنه يجب حصوله في الحل لأنه لا يجب حصوله فيه، بل يجوز

٤٦ و

أن لا يوجد فيه، وهذا كلام فاسد. وإن عني الأول، قيل له: ليس كل ما لا يستحيل وجوده فإنه يجب وجوده لعلنا أن كثيراً من الأشياء لا يستحيل وجوده ثم لا يجب وجوده.

واحتج المخالف بأشياء، منها ما احتج به ابن الطيب الأشعري بأنه لو لم يكن الإدراك معنى له يصير الحي مدرَكًا لكان إما مدرَكًا لذاته أو لكونه حيًّا لا آفة به، وإذا بطل كونه مدرَكًا لذاته ولكونه حيًّا ثبت أن الإدراك معنى. وأبطل كونه مدرَكًا لكونه حيًّا لا آفة به بأنه لا يخلو إما أن يوجب كونه مدرَكًا لكونه حيًّا فقط أو لنفي الآفة فقط أو لمجموعهما، وإذا لم يجوز أن يدرك لكونه حيًّا فقط لأنه يلزم منه أن يرى الضرير لأنه حي، ولا لنفي الآفة لأنه يلزم منه أن يرى العرض لأن العرض لا آفة به، ولا لمجموعهما لأنه يلزم منه أن يرى الصغير واللطيف وما ليس في جهة المحاذاة، ولأنه إذا لم يجوز أن يرى لكل واحد منها فكذاك لمجموعهما، لأن مجموعهما ليس إلا كل واحد منها، لم يتغير منها أحدهما ولا كل واحد منها / بالاجتماع [فبطل كونه مدرَكًا لكونه حيًّا لا آفة به]. ٤٦ ظ

الجواب: إنك تركت قسمًا لم تبطله، وهو أن يكون الموجب لذلك هو كون الحي حيًّا بشرط انتفاء الآفات وزوال الموانع، ووقوف التأثير على شرط غير مستنكر، ولا بد للمخالف منه في مواضع. ألا ترى أن الإدراك عنده يوجب كون الحي مدرَكًا بشرط وجود المدرَك، ولا يحصل ذلك عند انفراد كل واحد منهما؟ ولهذا لا يصف الله تعالى مدرَكًا لم يزل وإن كان الإدراك قديمًا قائمًا بذاته. والعلم والقدرة لا يوجبان كون من قاما به عالمًا قادرًا إلا بشرط الحياة. وشيوخنا ربما يطلقون القول بأن الحي يجب كونه مدرَكًا بكونه حيًّا لا آفة به ولا يقيدونه بشرط زوال الموانع لأن ذلك معلوم من مذهبهم، وقد صرحوا به في مواضع، فسقط ما قاله.

واحتج أيضاً بأن الحي لو أدرك لكونه حيًّا لا آفة به لوجب أن يدرك النائم المدرَكات لأنه حي لا آفة به. فإن قالوا: إنه يدركها ولا يعلمها، قيل لهم:

كان ينبغي أن يعتقدوا إما اعتقاداً هو علم أو اعتقاداً ليس بعلم، وكان ينبغي أن يتذكر ذلك إذا انتبه، ولو أدرك النائم خفي الأصوات لانتبه بها كما ينتبه بقويها^١ لما أدركه. الجواب أن شيوخنا يقولون: إن النائم يدرك المدركات التي لا يمنع مانع في حقّ النائم من إدراكها، فيدرك الأصوات والأرائح. وقوله: لو أدركها لوجب أن يعرفها أو يعتقدوا، غير لازم لأن الإدراك عندهم وعندك لا يوجب العلم والاعتقاد، بل هو طريق للعلم، وليس يمتنع أن يشروطوا في كونه طريقاً ارتفاع العوارض، والنوم عارض، فلم يلزم أن يحصل عنده العلم. وكذلك قولك: كان يجب أن يذكره إذا انتبه، غير لازم لأن تذكر النائم أنه أدرك أو اعتقد هو أمر أجرى الله تعالى به العادة، ولا يمتنع أن لا يفعله. فإن قال: فن أي وجه كان النوم عارضاً مانعاً من العلم؟ قيل له: لا يجب أن يُعلم ذلك، كما أن الإدراك عندك وعند أصحابنا طريق، / وإن كان لا يعلم الوجه الذي له ٤٧ كان طريقاً للعلم. وليس يجب أن ينتبه النائم بخفي الأوصات لِمَا يَبِينُ أن الانتباه لا يجب عن الإدراك، بل هو فعل يفعله الله تعالى، فلا يمتنع أن لا يفعله عند خفي الأوصات ويفعله عند قويها^٢. ثم يقال له: ولم إذا بطل أن يكون الحي مدركاً لكونه حياً لا آفة به يدل^٣ ذلك على ثبوت معنى هو الإدراك؟ فإن قال: لأنه لا قسم يتوسطها^٤، قيل له: لم زعمت ذلك، وقد بحث الناس عن فقد إدراك النائم وعلة ذلك؟

قال الشيخ أبو الحسين: واعلم أن الأولى أن يقال: إن النائم لا يحسّ بالمدركات وإنما يحسّ بها عند انتباهه، وأن يعلّق فقد إدراكه بكونه نائماً وبأسباب ذلك، كما يعلّق معلول العلة بالعلة لا بغيرها، سواء عُرِفَت العلة التي لها منع النوم من الإدراك أو لم تُعلم. فإن عللنا ذلك فيجب تعليله بما له تعلق بالنوم، فنقول: إن النائم المغمض العين هو محجوب العين بالأجفان، فالأجفان

١. بقويها: موتها ٢. قويها: فوتها ٣. يدل: ما يدل ٤. يتوسطها: توسطها

مانعة من إدراك المرئي. وأما كونه غير مدرك للأوصات وغيرها من الملموسات والأرايح فذلك^١ لأن سبب النوم امتلاء الدماغ من البخارات الرطبة الكثيفة، ولهذا يكثر النوم عند أكل ما يبتخر مثل هذه البخارات ويقل بقلتها، وهذه البخارات تقف في مباديء الأعصاب إما من الدماغ أو من القلب، فتعوق الروح الصافي عن النفوذ في الأعصاب، أو تمازجه فتخرج الأعصاب التي يقع بها حس الصوت وحس اللمس عن الصورة التي تحتاج إليها في وقوع الإدراك، كما تُخرج البخاراتُ سطوح^٢ المرايا عن الصورة التي لأجلها تقبل صور الأشياء أو لأجلها ينعكس الشعاع. ولهذا ترى عينَ النائم منكدرة حين يبتته غير صافية النور، فلا تصدق رؤيته حين يبتته حتى ينجلي ذلك الكدر، فإذا قوي الصوت قوي تأثيره في آلة الحس، وإن كانت غير نقية، أو قويت الآلة على إدراكه إن لم يكن المحسوس هو المؤثر، كما يشاهد الضعيف البصر المرئي العظيم. وهذا شيء يذكره الأوائل، / وليس ينبغي أن يزداد على هذا الكلام في هذا الموضع لأنه خارج عن كلام المتكلمين، ولا يعرفه المخالف في مسألة الإدراك.

٤٧ ظ

وهذا يقتضي أن يقال: إن الحي إذا كان بحواسه عارض فإنه بمنعه من الإدراك، والعارض في ذلك على ضربين، أحدهما يضره كالأفة، والآخر ينفعه كالنوم. وإذا صح ذلك لم يلزم ما قاله هذا المستدل لأننا [لا] نقول: إن الحي يدرك لكونه حياً فقط، وإنما نقول: يدرك لكونه حياً مع انتفاء الآفات وزوال العوارض والموانع. والذي ذكره يتم مع القول بأن المؤثر هو المدرك في الحاسة ومع القول بأن كونه حياً هو المؤثر في إثبات صفة المدرك. والذي قاله الشيخ أبو الحسين رحمه الله الآن يقتضي أن النوم لا يمنع من الإدراك على الإطلاق، بل بحسب قوته وضعفه وقوة المدرك وضعفه، فليس لأحد أن يطعن في كلامه بأن

المتنبه ربما يتذكر أنه كان يسمع في حال نومه وأنه كان ذلك سبب انتباهه وأن الرؤيا من قبيل الأحاديث ولا بد من أن يسمعها النائم. وما احتجوا به أيضاً أن الحكي منا يدرك الألم في محل حياته ولا علة لذلك إلا أن إدراك الحرارة لا يعقل^١ إلا في عين^٢ محلها ويفعل له إدراك الألم في محلها. والجواب: إن الذي ذكرتم إنما كان يصح إن لو بينتم أن الألم والحرارة يصح أن يدركا على غير الوجه الذي يدركان عليه، ولا طريق لكم إلى بيان ذلك، فلم زعمتم أن العلة في ذلك ما ذكرتموه؟ وما أنكرتم أنه يصح أن لا يدركا إلا على ما يدركان عليه؟ وليس يجب في الأشياء المختلفة أن تتفق في أحكامها. ويقال لهم: هلا جوزتم أن يدرك الحرارة والألم بإدراك واحد على ما يدركان عليه، أو تدرك الحرارة بإدراك ويدرك بمثله الألم؟ فإن قلتم: لا يجوز ذلك لاختلافهما، قيل لكم^٣: فكذلك لا يمتنع أن يختلفا في كيفية إدراكهما لاختلافهما.

فأما سائر ما أحتج به ابن الطيب الأشعري لإثبات الإدراك وطعن به على طريقتنا فدفعه لا يخفى على من أحكم ما تقدم من الأصول، / فلذلك عرضنا ٤٨ و عن ذكرها، ولأن غرضنا أن نورد في كتابنا هذا كل معتمد من الدلائل والشبه، وقد تكلم على ذلك شيخنا أبو الحسين في كتاب التصريح بما يكفي.

باب في أن الرأي منا لا يرى [إلا] بضياء مخصوص

قال الشيخ أبو الحسين رحمة الله عليه: الكلام في ذلك يقع في وجهين، أحدهما الكلام في أن الرأي منا يحتاج في رؤيته إلى قدر من الضياء والشعاع يكون فيه المرئى، سواء قيل: إنه يخرج من عينه شعاع، أو قيل: إنه لا يخرج منها شعاع. والثاني الكلام في أن الرأي منا يحتاج في رؤيته إلى شعاع يخرج من

عينه يتصل بالضياء الذي فيه المرئي أو محله، أو يكون هذا الضياء كالمادة لما يخرج من عينه.

أما الكلام في الأول فيمكن بناء الدلالة عليه على أنه تعالى لا يصح أن يرى بالحواس، لأنه مفتقر في الرؤية بها إلى كون المرئي في الضياء، وكونه تعالى في الضياء مستحيل. فأما الدلالة لذلك فهو أن العلم بحاجة الراي منا إلى ذلك هو علم ضروري مستند إلى الاختبار، كالعلم بأنه لا بد في رؤيتنا المرئي من مقابلة ورفع الحجاب، وكل عاقل يعلم استحالة رؤيته [إلا] مع هذا الضياء الخصوص. ومن دفع ذلك وجوز أن يرى الواحد منا في الظلمة المحضة فهو كمن دفع كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا، ولهذا متى سمع العقلاء تجويز من يجوز ذلك فإنهم يستهزئون به، بل الصبيان، ولهذا يفرغون في طلب رؤيتهم للأشياء الكائنة في الظلمة إلى إضاءة الهواء بالنيران ويعذرون من لا يجد المطلوب في مكان مظلم، فلولاً ما تقرر في عقولهم من حاجة رؤيتنا إلى الضياء الخصوص لما فعلوا ذلك. ثم لا يقدح في هذا العلم غموض العلم بعلم رؤية بعض الحيوانات في ظلمة مخصوصة وامتناع رؤية بعضها في الضياء المشرق، كروية السنور في ظلمة مخصوصة وعدم رؤية الخفاش في شعاع الشمس، كما لا يقدح في العلم بالمشاهدات غموض العلم بعلم اختلاف المناظر على ما / قدمنا ذكر بعضها في ٤٨ ظ أول هذا الكتاب.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد اعترض بعض من لا معرفة له ما قلناه بأن الإنسان يرى الظلمة من غير ضياء. وهذا لا يصح لأن هذا ليس برؤية للظلمة، لكن الحال في ذلك كالحال إذا غمض الإنسان عينه، وليس أحد يقول: إن الإنسان يرى الظلمة مع شدة تغميض عينه. والسبب في تمييزه بين الظلمة وبين الضياء أنه في الضياء يبعد بصره ويرى فيه المراتب، فإذا لم ير بحضرته شيئاً مع صحة بصره وفتح عينه، ولم ينفذ بصره، تصور الظلمة وظن أنه سواد. وذلك كمن ينظر في الماء، وهو في إناء واسع الرأس في موضع

مضيء، فإذا نفذ بصره فيه لم يتصوره أسود، ولو كان الماء في جب ضيق الرأس، ثم تأمله ببصره، توهمه أسود، وليس هو بأسود، لكن لما لم ينفذ فيه بصره ولم يتصور ما في قعره تصوره أسود. وقد بين الكلام في رؤية السنور في الظلمة ورؤية البوم والـ...سم^١ في الضياء المشرق وأنه كرؤية بعض الناس الشيء مع الضياء القليل وحاجة بعضهم إلى ضياء كثير.

ومما طعن به فيما ذكرنا أيضاً أن الشعاع لو كان شرطاً في الرؤية لكان شرطاً في رؤية القديم تعالى الأشياء كوجود المدرك. فيقال لهم: وهلا كان الشعاع شرطاً في رؤيتنا فقط كسائر الشروط التي نختص بها كالحاسة وما يتبعها؟ يبين هذا أن الشعاع المخصوص كالألة لنا في الرؤية، أو هو من تمام آلتنا في الرؤية، ومن يستغني في رؤيته الأشياء عن الآلات لم يجز أن يحتاج إلى ما هو كالألة. وأما وجود المدرك فهو متعلق الإدراك، وليس بشرط لأن الشرط هو ما يزيد على ما تتناوله الرؤية.

وأما الكلام في الفصل الثاني، وهو خروج الشعاع من العين، فقد اختلف الناس في ذلك. فقال به قوم من الأوائل، قالوا: من شرط رؤية الإنسان المرئي أن يخرج من عينه شعاع ويتصل بالمرئي، قالوا: ويرى الإنسان المرئي من خارج. وقال قوم منهم: ليس ذلك بشرط الرؤية، وإنما الرؤية هو أن ينطبع في العين مثال المرئي / بتوسط الهواء المضيء. واختلف قول من شرط خروج الشعاع من العين، فقال بعضهم: يخرج من العين شعاع ويتصل بالمرئي. وقال جالينوس: بل يستنير^٢ الهواء المقابل للرطوبة الباردة النيرة من الحديقة وتمتد هذه الاستنارة على شكل الصنوبرة، وإنما يقبل الهواء هذه الاستنارة إذا كان مضيئاً ضرباً من الإضاءة. وقال أصحابنا المتكلمون: بل تخرج من العين أجسام مضيئة وتتصل بالمرئي، وإنما تتصل بالمرئي من الضياء، وذلك شرط الرؤية بالعين. واستدل

٤٩ و

١. في الأصل كلمة اعى بعضها ٢. يستنير: يستنر

قاضي القضاة لذلك بأن الواحد منا يرى وجهه في المرآة الصقيلة، ولا يراه^١ في الصدئة، لأن الصقيلة تعكس الشعاع إلى الوجه دون الصدئة، فصح أن من شرط الرؤية بآلة أن ينفصل منها شعاع إلى الوجه.

قال الشيخ أبو الحسين: فلقائل أن يقول: في الناس من يقول: إن المرآة لا تعكس الشعاع، وإنما ينطبع فيها مثال المرئي إذا كانت صقيلة، وليس يلزم أن تكثر^٢ أجزاء المرآة بما ينطبع فيها، لأننا لا نقول: إنه يحصل فيها مثال المرئي مع مادته، ويجري ما يحصل فيها مجرى ما يحصل من صورة الأشياء في نفس الإنسان وقلبه، فيتصورها ويتخيلها، وليست تحصل في نفسه وقلبه مع مادتها. ولذلك لم يلزم أيضاً أن يحصل المرئي في داخل المرآة، فيحصل جسمان في جهة واحدة، ولا أن تجاوز المرآة نفس المرئي حتى تغطيها وتمنع من رؤيتها. ويقال لهم: إنه لا طريق لكم إلى العلم بأنه يخرج من العين شعاع، لأنه ليس يمتنع أن يكون الشرط في رؤية المرئي بالعين أن يكون بينها وبين المرئي شعاع الشمس وأن تكون الحدقة على صفة الصقالة، ولا يفتقر في ذلك إلى أمر زائد. فإن قالوا: إنه لا علة لرؤية الإنسان وجهه بالمرآة إلا أن يخرج من العين شعاع ويقع على المرآة، ثم تعكسه المرآة إلى الوجه فيرى وجهه، قيل لهم: ولم زعمتم ذلك؟ وما أنكرتم أن يكفي في ذلك كون الهواء بين الوجه والمرآة مضيئاً بضياء الشمس أو مستنيراً بالحدقة / على ما قاله جالينوس؟ وعلى أنا قد بينّا أن الذي نراه هو مثال الوجه، لا نفس الوجه، ولهذا نراه في جهة المرآة، وليس الوجه في جهتها^٣، ولو جعل هذا دليلاً على بطلان قولهم لكان أقرب، لأنه لو كان العلة في رؤية الوجه في المرآة ما ذكره لوجب أن نرى الوجه في جهته، لا في جهة المرآة. وإذا بطل ذلك ثبت أن الذي نراه هو مثال الوجه منطبقاً في المرآة على ما ذكرناه.

٤٩ ظ

واستدلوا أيضاً للقول بأن المرآة تعكس الشعاع إلى الوجه بأنها تعكسه بحسب صغرها وكبرها وطولها وعرضها^١ فتي كانت المرآة كبيرة رأى الوجه كبيراً، ومتى كانت صغيرة رآه صغيراً، ويرى وجهه في طول السيف طويلاً وفي عرضه عريضاً. والجواب: لو لزم من صغر ما يعكس الشعاع أن نرى المرئي صغيراً للزم أن نرى الأشياء كلها صغيرة، لأن الموضع الذي يخرج منه الشعاع من العين عندكم صغير. ثم يقال لهم: لستم بما ذكرتم أولى من مخالفكم أن يقول: بل إنما اختلف المرئي بحسب اختلاف صغر الآلة وكبرها وطولها وعرضها لأنها تقبل مثال المرئي بحسب صغرها وطولها وعرضها. ويقال لهم: ما أنكرتم أن الشعاع الذي يتحرك من المرآة إلى الوجه هو شعاع الشمس الذي بين المرآة والوجه، لا شعاع يخرج من العين، لو دل ما ذكرتم على أنه لا بد من شعاع يتحرك من المرآة إلى الوجه؟

وما احتجوا به أيضاً لأن المرآة تردّ الشعاع وتعكسه أن الإنسان يرى قفاه بمرآتين تقابل إحداها قفاه والأخرى وجهه. قالوا: لأن التي تقابل وجهه تعكس شعاع العين إلى المرآة التي خلفه، وترد تلك المرآة شعاع العين إلى قفاه. فيقال لهم: بل العلة في ذلك أن المرآة التي خلفه ينطبع فيها مثال قفاه، ثم ينطبع مثال تلك الصورة في المرآة التي تقابل وجهه، ثم يرى ذلك المثال في تلك المرآة ببصره. ويقال لهم: هلا قلتم: إن الشعاع المتردد بين المرآتين هو ضياء الشمس دون شعاع العين؟ فإن قالوا: لأنه لو كان هو شعاع الشمس لردّته / المرآة إلى الشمس لأنه منها جاء، قيل لهم: ولو كان ذلك الشعاع هو شعاع العين لردّته المرآة التي تقابل الوجه إلى العين دون المرآة التي تقابل قفاه لأنه جاء من العين، لا من المرآة التي خلفه.

و ٥٠

١. بأنها: بانه ٢. صغرها وكبرها وطولها وعرضها: صغره وكبره وطوله وعرضه
٣. لأنها: لانه ٤. لأن: ان ٥. إحداها: بإحدهما

واحتجوا أيضاً بأن الواحد منا يرى ما وراء الزجاج، وإنما يرى ذلك لأن الشعاع ينفذ في خلل الزجاج إلى ما وراءها. فيقال لهم: أينفذ فيها شعاع العين أم شعاع الشمس؟ فإن قالوا: شعاع العين، قيل لهم: ليس هذا من قولكم لأنه يلزم منه أن يرى ما وراء الزجاج بعد زمان. فإن قالوا: ينفذ فيه شعاع الشمس، قيل لهم: وما في هذا ما يدل على أنه يخرج من العين شعاع؟ فيقال لهم: ولم زعمتم أن الشعاع ينفذ في الزجاج؟ وما أنكرتم أن تكون الزجاج نفسها تقبل الضياء وتشفّ على معنى أنها إذا كانت في ضياء فإنها تصير بمنزلة الهواء المضيء، فيرى ما وراءها كما يرى ما وراء الهواء المضيء، غير أنها لما كانت أكثر من الهواء لم ير ما وراءها مثل ما يرى ما وراء الهواء؟ ولو كان يرى ما وراء الزجاج بشعاع^٢ ينفذ في خلل الزجاج لم ير ما وراءها كله، بل كان يرى كأنه يقع بمنزلة ما وراء^٣ جسم فيه خلل^٤ صغار.

وما احتجوا به أيضاً أن الواحد منا إذا غمز على إحدى عينيه فإنه يرى القمر قرين، والعلة في ذلك أنه متى غمز على إحدى عينيه انحرف ما يخرج عنها عن سمت ما يخرج من العين الأخرى من الشعاع. فيقال لهم: أيتحرك ما يخرج من العين من الشعاع إلى القمر؟ فن جوابهم: لا، لأنه يلزم منه أن يرى القمر بعد مدة، وإنما يتحرك إلى الضياء المتصل بالقمر. فيقال لهم: فلم يرى من فرضتموه القمر قرين؟ فإن قالوا: لأنه اتصل شعاع عينه بضياء مباين لسمت شعاع يتصل بشعاع العين الأخرى، قيل لهم: فقولوا: إن العلة في رؤيته القمر قرين ما ذكرتموه الآن، من دون أن ينفصل من العين شعاع، بأن ينحرف سمت العين الذي / غمز عليها عن سمت الأخرى، فيكون الضياء المتصل بينها وبين القمر مبايناً لسمت ما يتصل بالأخرى من الضياء. ويقال لهم: إن لمن

٥٠ ظ

١. الهواء: الهوى ٢. بشعاع: شعاع

٣. ما وراء: ما يرى ما وراء ٤. خلل: خلل

يقول بانطباع مثال المرئي في العين أن يقول: إنه إذا غمز على إحدى عينيه وانحرفت عن سمت الأخرى انطبع فيها المثال من سمتين، فحُيِّل إليه أنه يرى قرين، فإن قلت: فكان ينبغي أن يعرف ذلك، قيل لكم: إنه لا يجب ذلك، كما لا يجب أن يعرف ما ذكرتموه من العلة في رؤيته القمر قرين.

واحتجوا أيضاً بأن الكائن في السفينة يخل إليه أن الشط يتحرك إلى خلاف الجهة التي تتحرك إليها السفينة، قالوا: لأن الشعاع يتحرك بحركة السفينة، فيخل إليه ذلك. فيقال لهم: لو تحرك الشعاع بحركة السفينة لخل إلى الراكب أن الشط يتحرك إلى جهته، لا إلى خلاف جهته، ولخل إلى الماشي وراكب الدابة مثله. وعلى أن الضياء المتصل بالشط ليس هو شعاع العين عندهم، بل هو شعاع الشمس، فما أنكروا أن يخل إليه ما قالوه لأن الضياء المتصل به يتحرك بحركة السفينة، لا الشعاع يخرج من العين؟ واحتجوا أيضاً بأن الناظر إلى المردى في الماء يخل إليه أنه منكسر، قالوا: لأن شعاع العين ينعكس إليه منعرجاً. يقال لهم: هذا دعوى، فمن أين العلة ما ذكرتم؟ وما أنكرتم أن يكون شعاع الشمس هو الذي ينعكس إليه منعرجاً؟ واحتجوا أيضاً بأننا نرى عين الهرة في الظلمة وترى الهرة في الظلمة. فيقال لهم: إنما نرى أعينها لأنها مضيئة في أنفسها، لا أن شعاعاً يفصل منها، وترى هي في الظلمة إذا لم تكن خالصة، بل يشوبها شيء من الضياء أو يستنير^٢ الهواء بأعينها ضرباً من الاستنارة، فلذلك ترى، لا لشعاع يفصل من أعينها.

قال الشيخ أبو الحسين: ومن أقوى ما يُحتج به للقول^٣ بأنه يخرج من العين شعاع ما احتج به الأوائل من أن الإنسان إذا فتح عينيه رأى الناظر إلى عينيه نفس عينيه على ضرب من السعة، فإذا غمض إحدى عينيه فإن الثانية تتسع أكثر / مما كانت، وتكون الرؤية بها أصدق وأبين، وإنما تتسع لأن الروح

الباصر الذي كان^١ يذهب إلى عصبه العين التي غمضها انصرف إلى العين المفتوحة وانضم إلى الروح الباصر الذي يجري في عصبها، فاتسعت العصبه لاجتماع الروحين، وهما الشعاعان، فيها، وخرجا، فكانت الرؤية لها أصدق لأن الشعاع يخرج منها أكثر مما كان يخرج من قبل. قال: ولقائل أن يقول: يجوز أن تكون إنما اتسعت العصبه لأنه إذا غمض إحدى عينيه وقع الاعتماد على الجزء من العصبه التي تمضي إلى العين الأخرى أكثر ويكون اعتمادها في أقطارها فتنفتح. ولو ثبت أن سبب انفتاحها هو انصراف الشعاع إليها لم يجب من ذلك أن يخرج الشعاع، بل لا يمتنع أن يكون الشعاع إذا اجتمع مع الشعاع الآخر استنارت الرطوبة الجليدية استنارةً زائدةً على ما كانت عليه قبل انضمام هذا الشعاع إليها، فتصدق لذلك الرؤية فيها إما بأن يكون انطباع مثال المرئي فيها أسهل كما يكون ذلك في المرايا إذا اشتد استنارتها عند من يرى ذلك، وإما أن يكون إذا اشتد إنارتها اشتد إنارة الهواء المقابل لها وطال مدى استنارة الهواء منها، فصدمت الرؤية وحصل بها من رؤية البعيد ما لم يكن حاصلاً. ويحتمل أيضاً أن يقال: الرطوبة البردية إذا زاد استنارتها باتصال الشعاع واستنارة الهواء المقابل لها فإن السبب في وقوع الرؤية هو استنارتها، لا استنارة الهواء منها ولا خروج شعاع منها، لو ثبت أنه يخرج منها شعاع، وإن كان يجب عن استنارتها أن يستنير الهواء منها فكلما زاد استنارتها كانت الرؤية بها أبين وأبعد مدى، وليس يحتمل هذا الموضع أكثر من هذا.

قال: وما يطل القول بأنه يخرج من العين شعاع هو أنه لا يخلو ذلك الشعاع إما أن يتصل بالمرئي أو بمحلّه، فلذلك يراه الراي، أو يتصل بالضياء المتصل بين الراي وبين المرئي الذي هو ضياء الشمس. أما الأول، فلا يصح / لأنه كان ينبغي أن لا نرى الشمس في حال ما نرفع أبصارنا إليها، لأنه يبعد

أن يقطع شعاع العين مسافة ما بيننا وبينها في ذلك المدة السيرة، وكان يجب أن لا يرى المرئي الواحد ألف من الرائين منا، لأن في ذلك اتصال شعاع جميعهم بذلك الجسم مع ما يحيط بذلك الجسم المرئي من الهواء، وفي ذلك حصول أجسام في جهة واحدة. وأما اتصال شعاع العين بالضياء المعترض بين الراي وبين المرئي فلا يصح أيضاً، لأنه لا مقتضي لذلك، لأنه لا فرق في شرط الرؤية بين أن يكون ضياء الشمس نفسه هو المعترض بين الراي وبين المرئي وبين أن يكون المعترض هو ضياء الشمس مع ضياء يخرج من العين. وأما القول بأن الهواء يستنير^١ من نواظرنا المضيئة وأن ذلك شرط الرؤى فلا يصح أيضاً، لأنه يبعد أن يكون ما بيننا وبين فلك القمر إلى الأفلاك وإلى فلك البروج يستنير^١ من نواظرنا مع ضعف أبصارنا وقلة إضاءتها بالإضافة إلى شدة استنارتها. قال: ولسنا نقول: إن معنى كوننا راين للشيء هو أن يحصل بيننا وبينه ضياء، بل معنى كوننا راين يكفي فيه معرفتنا به في الجملة بعد أن نعلم أنه أمر زائد على العلم.

باب في شرط كون الشعاع آلة في الرؤية

اعلم أننا قد بينا أنه لا بد من شعاع في رؤيتنا سواء قيل: إنه لا بد من شعاع يخرج من العين، أو قيل: بل الضياء المتصل بين الراي منا والمرئي كافٍ في ذلك، ومن يشرط الشعاع في رؤيتنا فلا بد له من أن ينظر هل كون الضياء شرطاً فيها هو أن يتصل بالمرئي أو بمحله أو هو أمر آخر؟ وكان المتقدمون من شيوخنا يقولون: إن الشرط فيها هو أن يتصل بالضياء بالمرئي أو بمحله، وقال الشيخ أبو هاشم: بل الشرط هو أن لا يكون بينه وبين المرئي ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، وهذا يدخل فيه المرئي إذا كان جسماً أو كان لوناً

٥٢ و

في جسم، لأنه إذا اتصل الشعاع بالجسم أو بمحل اللون صار الضياء لا ساتر بينه وبين المرئي / ولا ما يجري مجرى الساتر.

قال الشيخ أبو الحسين: ولقائل أن يقول: إن المفهوم من هذا الكلام هو أن المرئي على مسافة، وليس بين مكان المرئي والمكان الذي أخذه الشعاع ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، أفهذا يريدُه الشيخ أبو هاشم؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فإذاً لا فصل بين معنى هذا الكلام وبين ما قاله الشيخ، لأنه إذا لم يتوسط بين مكان المرئي وبين مكان الضياء ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر فهو متصل بالمرئي إن كان جسماً أو بمحله إن كان في جسم، لأن الجسمين إذا لم يكونا مفترقين فهما مجتمعان. وعلى أنه لا يلزم من هذا الشرط أن يكون القديم تعالى الآن مرئياً، لأنه ليس على مسافة يحصل معها الضياء على هذه الصفة، بل يستحيل فيه تعالى ذلك. فإن قال: لست أعني بهذا الكلام ما ذكرتم، وإنما أعني به أن من شرط كون الضياء آلة في الرؤية أن لا يكون المرئي على مسافة قد انقطع الشعاع عن نهايتها إما بساتر أو بمكان يصلح أن يكون فيه ساتر، ويدخل في ذلك أن يكون المرئي لا في مكان كما يدخل فيه أن يكون في مكان، لأن ما ليس في مكان فإنه يصح أن يقال فيه: ليس في مكان قد انقطع الشعاع عنه، وما يكون في مكان وما انقطع الشعاع عنه يصح وصفه بذلك أيضاً، قيل له: ما الحجة على أن هذا هو الشرط في الرؤية؟ فإن قال: فساد القول بأن الشرط في ذلك اتصال الشعاع بالمرئي أو محله، قيل له: ولم حكمتَ بفساد هذا القول؟ فإن قال: لأنه يلزم منه أن يكون الطعم مرئياً، قيل له: ليس يلزم ذلك، لأن هذا شرط في رؤية ما يصح أن يكون مرئياً دون ما لا يصح كونه مرئياً، ولأنه لو لزم على هذه العبارة أن يكون الطعم مرئياً لزم أيضاً على ما قاله أن يكون

مرتباً، لأنه ليس بين الشعاع ومحل الطعم ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر.

وقد أفسد الشيخ أبو عبد الله كون اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله شرطاً، فقال: إن / حاسة الرؤية حاسة واحدة، فما يدرك بها لا يجوز أن يختلف شرطه ٥٢ ظ كسائر الحواس، لأن كيفية الإدراك لا تختلف. قال الشيخ أبو الحسين: يقال له: ما تعني بقولك: إن كيفية الإدراك بحاسة الرؤية لا تختلف؟ فإن قال: أعني به أن لا تختلف شروطه، كان قد علل الشيء بنفسه، وإن قال: أعني به أنه لا يختلف في كونه إدراك رؤية، قيل له: فكأنك قلت: إدراك الجسم بالعين هو إدراك رؤية، وكذلك إدراك اللون بها إدراك رؤية، فلم يختلف شرطهما. فيقال لك: ولم إذا كانا كذلك لم يجوز أن يختلف شرطهما؟ أليس الرؤية، وإن كانت بحاسة واحدة، لها شروط مختلفة من نحو صحة الحاسة وارتفاع الموانع كالرقة واللطافة وزوال الحجاب إلى غير ذلك؟ وأما تشبيهه الرؤية بسائر الحواس فيقال له: إن اللمس يختلف كونه شرطاً في الإدراك، فقد يكون اتصال محل الحياة [بالمدرَك] شرطاً في الإدراك كإدراك الجسم، وقد يكون اتصال محل الحياة بمحل المدرك شرطاً كالحرارة والبرودة، فلا نسلم الأصل المشبه به. فإن قال: إن الشرط في الإدراك بحاسة اللمس أن لا يكون بين المدرك وحاسة اللمس ساتر ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، قيل له: إنك شبهت المختلف فيه بما هو مثله في الاختلاف فيه، ولو ادّعينا العلم الضروري بأن الاتصال في حالة اللمس شرط في وقوع الإدراك بها لم يبعد. ولو سلمنا أن الشرط فيه واحد لكان لنا أن نقول: ولم إذا كان الشرط فيه واحداً وجب مثله في حاسة الرؤية؟

وقال المخالفون من الأشعرية: إنه لا يجوز أن يكون شرط الرؤية اتصال الشعاع بالمرئي أو بمحله لأنها شرطان مختلفان، ولا يجوز أن يشرط الحكم

الواحد بشرطين مختلفين، كما لا يجوز أن يكون شرط كون الحي عالماً كونه حياً
وصفة أخرى مخالفة لها. فيقال لهم: وما الجامع بين الموضعين؟ وعلى أن رؤية
اللون ورؤية الجسم حكان مختلفان. ألا ترى أنه لا يقوم أحدهما / مقام الآخر،
فلم يجب أن يكون شرطها متفقاً؟ وعلى أنها لو لم يكونا مختلفين لم يلزم أن
يكون شرطها متفقاً. ألا ترى أن شرط كوننا عالمين بكون زيد في الدار هو الحياة
المحدثه^١، وشرط كونه [تعالى] عالماً بذلك هو الحياة القديمة عندهم، وهما مختلفان
عندهم، وإن كان المشروط واحداً؟

باب في استحالة كونه تعالى مرئياً ومدركاً بسائر وجوه الإدراكات

يدل على ذلك أنه قد ثبت أننا غير راثين له تعالى ولا مدركين له بالحواس،
فليس يخلو انتفاء إدراكنا له تعالى إما أن يكون لأننا لسنا على الصفة التي معها
يصح أن نرى وأن ندرك المحسوسات، أو لأن مانعاً يمنعنا من رؤيته تعالى
وإدراكنا إياه بالحواس، أو لأن شرط رؤيتنا له بالأبصار وإدراكنا إياه بالحواس
يستحيل فيه تعالى، أو لأنه ليس بالمرئي ولا محسوس في نفسه. وإذا بطل
القسمان الأولان لم تبق إلا صحة القسمين الآخرين، وصحة كل واحد منهما
تقتضي استحالة رؤيتنا له تعالى وإحساسنا إياه بالحواس، والقسم الأخير يقتضي
استحالة كونه تعالى مرئياً في نفسه واستحالة كونه تعالى مدركاً بسائر وجوه
الإدراكات. وإنما قلنا: إن القسم الأول باطل، لأننا بينا فيما تقدم أن الصفة
التي معها يصح أن ندرك المدركات هو كوننا أحياء سليمي الحواس، ولا شبهة
في كوننا كذلك الآن، ولهذا ندرك المدركات. وبيننا أن القول بأن الإدراك معنى
يقف عليه إدراكنا للمدركات هو قول باطل، فيبطل القسم الأول.

وأما القسم الثاني، وهو أن مانعاً يمنعنا الآن من رؤيته تعالى أو إدراكه بالحواس، فباطل أيضاً، لأن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تُعقل إلا في الأجسام وما يحلها، وإذا استحال أن يكون تعالى حجماً أو حالاً في حجم صح أنه لا يُعقل مانع من إدراكنا له بالحواس. وإنما قلنا: إن الموانع المعقولة من الإدراك بالحواس لا تعقل إلا فيما ذكرنا، أما الموانع من الرؤية فلأن الموانع منها ليس إلا الحجاب الكثيف أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة أو أن لا يكون بين الرائي منا وبين المرئي / شعاع ٥٣ مناسب للعين أو يكون المرئي في محل هو بإحدى^١ هذه الصفات. أما الحجاب الكثيف فلأنه يمنع من وصول الصورة إلى العين وانطباعها^٢ فيها ويمنع من اتصال الشعاع بين الرائي منا وبين المرئي أو محله، وعند بعض أصحابنا من اتصال شعاع العين بالمرئي أو بمحله. والبعد المفرط يضعف المرئي من أن يؤثر في الضياء المتصل بينه وبين الرائي حتى تصل الصورة إلى عين الرائي فتنتطبع فيها، كالماء المتصل إذا وقع فيه حجر، فإنه يتحرك بوقوعه فيه ما يلي الحجر من الماء، ثم لا يزال يضعف إلى أن يبطل، فلا يتحرك جميع الماء، وبحسب قوة اعتماد الحجر على الماء يتعدى مدى التحريك، فكذلك بحسب عظم المرئي وقوة لونه يطول تأثيره في الضياء إلى أن يؤثر في الحاسة البعيدة عنه. والقرب المفرط يمنع من أن يكون بين عين الرائي وبين المرئي أو محله شعاع. ولطافة المرئي أو رفته تُضعف المرئي من أن تسري إلى الحاسة فتنتطبع فيها صورته، وكلما ازداد صغره أو رفته ضعف تأثيره. وإن كان المرئي على مقدار يقوى معه على التأثير، وكان الشعاع الذي بينه وبين ناظر الرائي شرطاً في أن تسري صورته إلى الحاسة وجب أن يقوى الشعاع ليقوى تأثير المرئي فيوصل صورته إلى الحاسة. وإن كان الشعاع آلة لنا في رؤية المراتب لزم إذا خفي المرئي أن تكون الآلة أقوى لتقع بها

١. بإحدى: باخذ ٢. انطباعها: انطباعه

الرؤية، كما أن الأعضاء يجب أن تكون على غاية القوة ليصح أن تقع بها الأفعال العظيمة. وأما كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة فلأنه يمنع من أن تسري صورة المرئي إلى الحاسة فتنتطبع فيها، لأنه ليس في مقابلة الحاسة، ويمتنع معه أن يتصل الشعاع بين الرائي والمرئي.

وليس يُحتاج [إلى] تعليل هذه الموانع بما عللناها به لتُعرف موانع، لأن العقلاء يعرفونها موانع من الرؤية وإن لم يعرفوا هذه العلل، إلا أن الكلام مع هذه العلل أكشف. وليس يعقل بعد هذه الموانع مانع من رؤية المرئي / فيذكر، ومتى جوزنا مانعاً زائداً على ما ذكرناه لا يعقل العقلاء لزوم أن نجوزه مع سائر المدركات، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمتها القائلين بأن الإدراك معنى. وإذا لم يُعقل هذه الموانع من رؤية المرئي إلا إذا كان جسماً أو حالاً في جسم، واستحال فيه تعالى أن يكون جسماً أو حالاً، صح أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى لو كان مرئياً. وقد ظهر بما ذكرناه من التفصيل الجواب عن سؤال سائل لو قال: ما أنكرتم أن تكون قلة الشعاع الآن مانعاً من رؤيته، ويزيده الله تعالى في الآخرة فيرى؟ لأن الشعاع المناسب للعين إنما يكون آلة للرؤية إذا حصل بين الرائي وبين المرئي. ألا ترى أن المرئي إذا كان في خلاف جهة المحاذاة، وكان الشعاع حاصلًا، لم يكن آلة في الرؤية، والحصول بين الرائي والمرئي لا يُعقل إلا فيما كان في جهة إما بنفسه أو بمحلّه؟ فلو كان تعالى مرئياً لم يُعقل أن يكون الشعاع آلة في رؤيته، فكيف تكون قلته مانعاً من رؤيته وزيادته مصححاً لرؤيته تعالى؟

ويمكن لأصحابنا الذين يشربون انفصال الشعاع من الحدقة في الرؤية واتصاله بالضياء الذي بين الرائي والمرئي، وكذلك من يجعل وقوع الشعاع المنفصل من الحدقة على المرئي شرطاً في رؤيته، أن يجيبوا بما ذكرناه من

الجواب. وقد أجابوا عن ذلك بأن قلة الشعاع إنما تكون مانعاً من الرؤية بشرط لطافة المرئي أو رفته أو بعده. ألا ترى أن المرئي إذا قرب أو عظم أو كثف فإنه يُرى إن كان الشعاع بحاله؟ وهذا الشرط، وهو اللطافة أو الرقة أو البعد، لا يُعقل فيه تعالى، فلم يصح أن يقال: إن قلة الشعاع مانع من رؤيته ولا زيادته مزيلة^١ للمنع من رؤيته.

فإن قيل: هلا قلتم: إن بعض الموانع المعقولة تمنع من رؤيته تعالى، لأنكم علمتم أن مقابلة المرئي شرط في رؤيتكم للمرئي، وكذلك حصول الشعاع بينكم وبين المرئي آلة لكم في الرؤية، / وهذان الشرطان لا يصح حصولهما فيه تعالى، وفوات الشرط في الرؤية مانع عنها؟ ألا ترى أنكم تعدّون كون المرئي في خلاف جهة محاذاتكم مانعاً من رؤيتكم، ولم يكن مانعاً من ذلك إلا لفوات شرط الرؤية، وهو المقابلة، وانتفاء حصول الشعاع بين الراي والمرئي؟ وإذا انتفى هذان^٢ الشرطان فيه تعالى فقد حصل مانع من رؤيته، بل أولى، لأن حصول هذين الشرطين فيه تعالى يستحيل، واستحالة الشرط أقوى في المنع من صحته وانتفائه. ومتى قلتم: إن المانع المعقول منع من رؤيته تعالى، وهو ما ذكرناه، قيل لكم: جوزوا أن يكون تعالى مرئياً في نفسه وأن يرى هو تعالى ذاته، لكنكم لا ترونه لحصول مانع معقول من رؤيته في حقكم، قيل له: إنا لو سلمنا للسائل ما ذكره الآن لثم غرضنا من أنه تعالى يستحيل أن يرى بالحواس في كل الأحوال، لأن من شرط الرؤية بها هو مقابلتها للمرئي وأن يحصل بينها وبين المرئي شعاع، وذلك يستحيل في الحواس معه تعالى في جميع الأحوال، فلم يصح أن يُرى بها في حال.

غير أننا أوردنا هذه الدلالة على وجه يظهر معه أنه يستحيل أن يكون تعالى مرئياً في نفسه أو مدركاً بسائر وجوه الإدراكات، ويبطل معه تجويز أن يرى

هو تعالى ذاته أو يدركها بسائر وجوه الإدراكات، لأننا قلنا في الدلالة: إنه ثبت أنا غير راثنين لله تعالى وبيننا أنه لا يجوز أن يقال: إنما لا نراه لأننا لسنا على الصفة التي معها يجب أن نرى، وبيننا أن الموانع من الرؤية لا تُعقل موانع من رؤيته تعالى. وقد دخل في ضمن ذلك أن شروط الرؤية بالحاسة لا تعقل شروطاً في رؤيته بها لو كان مرئياً، فيقال: إن بعض هذه الشروط شرط في رؤيته تعالى بها، لكنه فائت، أو لا يصح ثبوته لبعض الموانع من ثبوته، فلذلك لا يُرى بها، إذ فوات الشرط في الرؤية من الموانع عنها. وبين بذلك أنه تعالى لو كان مرئياً بالحواس لكانت رؤيته غير مشروطة / أصلاً، وكان يلزم أن يكني فيها كون ذواتنا على الصفة التي معها يجب رؤية المرئيات، فإذا كنا على تلك الصفة ولم نره صح أنه غير مرئي في نفسه، كما يبين في بعض الحوادث أنا لا نقدر على إحداثها كالجواهر بمثل هذه الطريقة، وهو أنه لو صح حدوثها منا، ونحن على الصفة التي يصح منا معها الإحداث، ولا مانع يعقل من إحداثها، وتدعونا الدواعي إلى إحداثها، فلو كانت مقدورة لنا لوجب حدوثها منا، فلما لم تحدث علمنا أنه يستحيل كونها مقدورة لنا، فكذلك هذا في رؤيته تعالى بالحواس لو كان مرئياً في نفسه. وإذا لم يكن مرئياً في نفسه لم يصح أن يرى ذاته تعالى كما لا يصح أن يقدر على إحداث ذاته، تعالى عن ذلك.

فإن قيل: ولم زعمتم أن ما يستحيل ثبوته لا يصح أن يُجعل شرطاً في رؤيته، ثم يحكم لفقده لأجل استحالة فيه تعالى على أنه غير مرئي بالحواس فقط من دون أن تستحيل رؤيته في نفسه؟ أليس تصفونه تعالى بالقُدرة على القبيح وتقولون: إنه تعالى يستحيل منه وجود القبيح لأن الداعي إلى القبيح يستحيل فيه تعالى، والداعي إلى الفعل شرط في صحة وجود الفعل من القادر؟ فإذا جاز أن يكون ما يستحيل فيه تعالى من الدواعي شرطاً في صحة الفعل منه، جاز أن تكون المقابلة التي تستحيل فيه تعالى شرطاً في رؤيته، ومتى ثبت كونها شرطاً فيها لزم لاستحالتها استحالة رؤيته بالحواس، لا استحالة

كونه مرثياً، قيل له: إن ما لا يُعقل ولا يتصور أصلاً لا يُعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر من الأمور. يبين هذا أن الشرط هو ما يقف عليه تأثير المؤثر في أمر، [و]وقوف تأثير المؤثر على ما لا يتصور لا يتصور. فصح أن الشرط لا بد من أن يكون صحيح الوجود في نفسه أو يكون مما يُعقل ثبوته، وإن تعذر ثبوته لما منع بمنع منه، حتى يُعقل كونه شرطاً. والداعي إلى الفعل قد ثبت كونه شرطاً / ٥٥ ظ في صحة كل مقدور من القادر لما سنيينه، إن شاء الله تعالى، ولما ثبت كونه تعالى قادراً على القبيح وجب أن تشرط صحة وقوع القبيح منه بالداعي إليه. ولما استحال فيه تعالى الداعي إلى القبيح، وأمكن تقدير ذلك فيه، حكم بتقدير صحته منه تعالى تبعاً لتقدير الداعي إليه. وإنما أمكن أن يقدّر فيه الداعي إلى القبيح لما عُقل في كل حي الداعي إلى كل ما يقدر عليه.

فإن قيل: ومن أين أنه يُعقل في العالم الغني الداعي إلى القبيح؟ قيل له: إن الداعي إلى القبيح هو من جنس العلم، وكون الحي حياً يصحح جنس العلوم على معنى أنه لا يستحيل فيه تعالى كونه^١ عالماً. فإن قيل: إذا كان الداعي إلى القبيح هو الجهل بقبحه أو الحاجة إليه، فذلك^٢ يستحيل في العالم الغني لذاته، وإذا استحال ذلك فيه لم يُعقل كونه جاهلاً أو محتاجاً، قيل له: إنا نحكم أيضاً باستحالة^٣ ثبوت كونه تعالى جاهلاً بشيء أو محتاجاً إليه. وإنما نقول: إنه يُعقل فيه جنس الداعي إلى القبيح، لأن الجهل بشيء هو من جنس العلم به على معنى أنه مثل للعلم ومشارك له في حقيقته. ألا ترى أن الجهل بأن زيداً في الدار هو مثل العلم بأن زيداً في الدار، وإنما يفترقان في أمر لا يرجع إلى حقيقتها، وهو متعلقها؟ ففي العلم يجب أن يكون متعلقه على ما تعلق به، ويجب في الجهل أن لا يكون على ما تعلق به. وإذا ثبت أنه تعالى لا يستحيل فيه ما هو من جنس كونه عالماً، عُقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح،

١. تعالى كونه: كونه تعالى ٢. فذلك: وذلك ٣. باستحالة: استحالة

وأمكن أن يقدّر فيه ليُنظر في صحته منه، ولو لم يُعقل فيه تعالى الداعي إلى القبيح ولم يمكن تقديره فيه، لما أمكن أن يُعلم قادراً على القبيح، لأنه لا يُعقل كون القادر قادراً على شيء إلا وتُعقل صحة وقوعه تقديراً أو تحقيقاً.

وإذا صح ما ذكرناه، صح أن نجعل الداعي إلى القبيح شرطاً في كونه تعالى قادراً عليه، مع علمنا باستحالة الداعي له إلى القبيح واستحالة منه. وليس كذلك المقابلة، لأنها لا تُعقل إلا في حجين أو حالّين في حجين، وإذا لم تُعقل فيه تعالى المقابلة لم يمكن^١ تقديرها فيه، فلم يُعقل كونها شرطاً في رؤيته^٢ لو كان مرئياً. ويقال لمن جوز أن تكون المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى مع أنها لا تعقل فيه: جوز / أن تكون مقابله للمرئي شرطاً في رؤيته الأشياء، وإن كان لا تعقل مقابله للأشياء. فإن قال: إنه لا يُعقل كونها شرطاً في رؤيته لما لم تُعقل فيه، قيل له: فكذلك هذا في رؤيته بالحواس لو كان مرئياً في نفسه. ولو لم يُعتبر ما ذكرناه في الشرط حتى نحكم بكونه شرطاً، وجوّز فيها لا يُعقل أن يكون شرطاً في أمر، لأدّى إلى ضروب من الجهالات، منها أن يجوز كون الصوت مرئياً وملموساً في نفسه، ولكن لكونه مدرّكاً على هذه الوجوه شرط لا يعقل، وهو فائت عنا، فلذلك لا ندركه على هذه الوجوه، ولجوّزنا أن يكون الحجم مسموعاً لمثل هذه الطريقة، وكذا هذا في كل مدرّك لا يُعقل كونه مدرّكاً بغير حاسة، ولجوّزنا أن يكون المعلوم مرئياً على عدمه بشرط لا يُعقل، بل لجوّزنا أن تكون بين أيدينا جبال وعساكر لا نراها لفوات شرط^٣ لا يُعقل في رؤيتها، وفي ذلك لزوم ما ألزمنا القائلين بالإدراك.

فإن قيل: إن فوات الشرط أو استحالة يقتضي استحالة المشروط، ولا يقتضي ثبوت المشروط أو صحته، وأنتم أوجبتم كونه تعالى مرئياً لاستحالة

١. يمكن: يكن ٢. رؤيته: رؤية ٣. شرط: الشرط

٤. مرئياً: مرئياً (وفي الهامش) أظنه غير مرئي

كونه مقابلاً وهكذا عكس ما يقتضيه. والمطابق لذلك أن تقولوا: إنه لما استحال فيه تعالى المقابلة استحال كونه مرثياً بالحواس، وفي ذلك تجويز كونه مرثياً في نفسه، قيل له: إنا لم نوجب كونه غير مرثي لاستحالة كونه مقابلاً مع اعتقادنا أن المقابلة شرط في رؤيته، فيلزم ما قاله السائل. وإنما أوجبنا كونه غير مرثي في نفسه لأننا على الصفة التي يجب معها أن نرى المراثيات التي لا يعقل في رؤيتها لها شرط سوى كونها مرثية في نفسها. وهذه حالتنا معه تعالى، فلو كان مرثياً في نفسه لوجب أن نراه الآن، فلما لم نره علمنا أنه يستحيل كونه مرثياً في نفسه. والسائل بنى سؤاله هذا على أن المقابلة، كما أنها شرط في رؤيتها لما نراه من الأجسام وما فيها، فكذلك / هي شرط في رؤيتها له تعالى لو كان مرثياً، ثم حكم بأنه لما استحال هذا الشرط فيه تعالى لزم أن تستحيل رؤيتها له تعالى، لا استحالة كونه مرثياً في نفسه. وقد بينا بطلان ما يقدره السائل بما قررناه من قبل من أن ما لا يعقل في نفسه لا يعقل كونه شرطاً في ثبوت أمر ولا في صحته.

٥٦ ظ

وإذا ثبت ما ذكرناه ثبت به أيضاً أنه تعالى ليس بمحمسوس بغير العين من الحواس، لأن الطريقة في الكل طريقة واحدة، وهي ما ذكرناها في الرؤية، بأن نقول: لو كان تعالى ملموساً في نفسه أو من جنس ما يدرك بالذوق والشم أو من جنس ما يدرك بلمس محله كالحرارة والبرودة، ونحن على الصفة التي معها يجب معها أن ندرك ما كان من جنس هذه المدركات، وشروط إدراكنا لهذه الأجناس لا تعقل فيه تعالى، فلم يعقل كونها شروطاً في إدراكنا إياه بهذه الحواس، فيجب أن نحسّه الآن بها لو كان محسوساً في نفسه، تعالى الله عن ذلك. فإن قيل: يجوزوا أن يكون مدرَكًا كالألآم لكنه يستحيل حلوله في أعضائكم، فلذلك لا تدركونه، وإن كان يصح في نفسه أن يكون مدرَكًا

كالآلام، قيل له: إنه لا يُعقل كونه حالاً في محل، وذلك شرط إدراك الآلام. وإذا لم يعقل فيه تعالى ذلك لم يكن شرطاً، كالذي ذكرناه، فكان يجب أن يكون الآن مدرّكاً لنا كالآلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أنا لا نراه تعالى الآن لأنه تعالى لا يشاء رؤيتنا لذاته، وهو يشاؤها في الدار الآخرة فراه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أنه يستحيل كونه تعالى مرئياً في نفسه، وما يستحيل في نفسه لا يتقلب غير مستحيل بالمشيئة، ولو جاز ذلك للزمهم أن نراه تعالى كرويتنا للأجسام والألوان إذا شاء ذلك، وللزمهم أن يجوزوا أن نرى المعدوم إذا شاء ذلك، بل تلزمهم الجهالات التي قد بينها. /

فإن قيل: إن مخالفكم لا يسلمون أن ما ذكرتموه موانع من الرؤية ويقولون: لو كان البعد مانعاً من الرؤية لما رأينا النجوم بعدها المفرط، ولو كان كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة مانعاً لما رأينا ظهورنا بالمرآتين، ولو كان الحجاب الكثيف مانعاً لما رأينا ما وراء الزجاج، فلماذا لم تدلوا على أن هذه الأمور موانع حتى يصح ما ادعيتم من ذلك؟ قيل له: إنا لا نحتاج إلى الدلالة لما ذكرته من وجهين، أحدهما أن هذه الأمور لو لم تكن موانع من الرؤية لكان استدلالنا لكونه تعالى غير مرئي في نفسه آكد، لأنه يتبين به أنه لو كان مرئياً في نفسه، ونحن على الصفة التي يجب معها أن نرى، ولا مانع من رؤيتنا بالحواس فنشترط زواله في رؤيتنا له، فذلك^١ يلزم منه أن يجب أن نراه الآن. والوجه الثاني أنا بعد الاختبار والاستقراء نعلم باضطرار أن هذه الأمور موانع من رؤيتنا، ومن جَوَز رؤيتنا معها سَفَهه العقلاء، وليس يشبهه علينا العلم بذلك لأجل ما ذكره من الشبه، فهي بمنزلة ما يذكره السوفسطائية من اختلاف المناظر شَبْهاً في أنا لا نعلم المدركات التي لا لبس فيها، فكما أنا لانعد ذلك شَبْهاً، ولا يلزمنا أن نجيب عنها وأن نذكر العلل التي لأجلها تختلف المناظر،

فكذلك هذا فيما ذكروه من الشبه في أن هذه الأمور ليست بموانع من رؤيتنا. ثم إنا قد ذكرنا فيما تقدم العلة التي لأجلها نرى ما وراء الزجاجية وما له نرى ظهورنا في المرآتين، وأما النجوم فنقول: إنا كنا نعلم بالاختبار أن البعد مانع من رؤيتنا، فكذلك نعلم بالاختبار أن البعد في كونه مانعاً يختلف بحسب صغر الشيء وكبره وإضاءته، فقدر من البعد يمنع من رؤية العصفور، وذلك المقدار لا تمتنع من رؤية الجمل ولا يمنع من رؤية المصباح، وإن كان بصغر العصفور، لأن العظم والإضاءة يعينان على الرؤية، فالنجوم مع بعدها لا يمنع رؤيتنا لها لفرط عظمها وإضاءتها، فلا بد من بعد أزيد من بعدها الآن حتى يكون مانعاً من رؤيتها.

٥٧ ظ

دليل. وهو أن الراي بحاسة لا يصح أن يرى ما لا يقابل حاسته أو يقابل آلة الرؤية، ونعني بالآلة الرؤية المرآة التي يقابل بها الطالب لرؤية الشيء ذلك الشيء فيراه بها، والله تعالى يستحيل أن يقابل شيئاً، فاستحالت رؤيته بالحواس والآلات. وإنما قلنا: إنه يستحيل أن نرى بالحاسة إلا ما يقابلها أو يقابل الآلة، لأننا نعلم بعد الاختبار ضرورة استحالة رؤيتنا لما كان في خلاف جهة المحاذاة إلا أن يقابل بالمرايا على ما تقدم الوجه في ذلك. ومن جَوَزَ أن يُرى بالحاسة ما هو في خلاف جهة محاذاتها من دون آلة فقد كفانا مكالمته، ولزمه أن يجوز غيره من الجهالات التي يحيلها العقلاء، نحو رؤية المعلوم ولمس الصوت وسماع الجبال. ومن ارتكب هذه الجهالات ليصح له القول معها بأن الله يُرى بالحواس فقد أراح من نفسه. ألا تراهم يرتكبون هذه وأمثالها، فيجوزون أن يرى الضرير في ظلمة الليل الشيء البعيد أبعد ما يكون المحجوب بالحجب الكثيفة المتضاعفة في خلاف جهة محاذاته إذا خُلِقَ له الإدراك، ويحيلون أن يرى الصحيح البصير في ضياء النهار جبلاً عظيماً بين يديه محاذياً له مع ارتفاع الموانع إذا لم يُخلق له الإدراك؟ وليس في العلوم الضرورية أجلى من العلم بأن الواحد منا يستحيل أن

يرى ما لا يقابل حاسته أو آلة الرؤية، فلا معنى لتكلف الاستدلال له. يبين هذا أنه متى استدل لذلك بأن رؤيتنا لما^١ نقابله تجري على طريقة واحدة، وكذلك انتفاء رؤيتنا لما لا نقابله، فلا يجوز أن يكون ذلك بالعادة، لأنه لو كان بالعادة لالتبست العادات بالأمور الواجبة، وفي ذلك التباس الأدلة. وهذا يقتضي لو كان هذا أصلاً لعلمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة / محاذاتنا، أن يكون هذا العلم أجلى من علمنا باستحالة رؤية ما في خلاف جهة المحاذاة، ولا شبهة في أن هذا العلم أجلى من كثير من العلوم الضرورية، فكيف يكون أصله العلم بالفصل بين العادات والأمور الواجبة؟

وربما يستدل لذلك أصحابنا أيضاً بأن رؤيتنا تصح مع المقابلة وتستحيل مع فقدها، فكانت شرطاً في رؤيتنا، وهذا تسلم لما ينازع فيه المخالف، وليس لهم أن يقولوا: إنه مستدل عليه، ثم يتسلمونه. وربما يقولون بأن رؤيتنا تحصل عند المقابلة وتنتفي بانتفائها على طريقة واحدة، فكانت بمنزلة العين في كونها شرطاً في الرؤية، وجرت المقابلة في ذلك مجرى كون الحي حياً في تصحيح صفة القادر والعالم وصفة المدرك، فكما أن هذه الصفات يستحيل ثبوتها من دون صفة الحي لما صحت عند صفة الحي واستحال ثبوتها من دون صفة الحي على طريقة واحدة، فكذلك الرؤية بالعين من دون مقابلة. ويقال للمخالف: إذا جوزت الرؤية بالعين من دون مقابلة فجوز أن تصح هذه الصفات صفة غير صفة الحي، وجوز أن تصح صفة القادر صفة غير الصفة التي تصح صفة العالم، وكذا هذا في صفة المدرك. إلا أن لقائل أن يقول لأصحابنا: إنكم نقضتم هذه الطريقة بكثير مما يجري هذا المجرى وزعمتم أنها ثبتت بالعادة، كالشيع عند أكل الأطعمة الشهية والري عند شرب الماء العذب البارد، وقد تقدم كلامنا في ذلك. فإن قيل: أليس الولد لا يحصل فيما بيننا من دون وطء والمطر من دون غيم،

٥٨ ظ

ولم يدل ذلك على استحالة حدوث الولد من دون وطء ولا حدوث الماء من دون غيم؟ قيل له: أما نحن فلا يلزمنا هذا السؤال لأننا بينا أن العلم باستحالة الرؤية من دون مقابلة هو علم ضروري وأن المجوز لذلك مكابر، والعلم باستحالة ما ذكره ليس بضروري، فصح تجويزه. وأما / قول الشيوخ فأحد الأمرين مفارق للآخر، لأن طريقة الاستقراء تقتضي في المقابلة ما أوجبه دون حدوث الماء من دون غيم والحيوان من دون وطء. أما في المقابلة فهي ما ذكرناها، وأما في الحيوان فطريقة الاستقراء تخالفها لأن الولد لا يحدث عند كل وطء، وتحدث حيوانات من دون وطء ابتداءً كاللدود، وأما في الغيم فكذلك لأنه ينعقد الغيم مرات كثيرة، ولا ينزل المطر، ويحدث الماء من العيون من دون مطر.

واعلم أن هذا الدليل مبني على أن المقابلة شرط للرأي بالحاسة في حق كل مرئي سواء كان في جهة أو لا في جهة، وإذا استحال هذا الشرط فيه تعالى استحال أن يُرى بالحواس. وهذا لا يستقيم على الطريقة التي اخترناها في الدلالة الأولى وقلنا: إن شروط الرؤية بالحاسة إنما تتصور في المرئي إذا كان في جهة. فأما ما يستحيل كونه في جهة بنفسه أو بغيره لم يتصور فيه هذا الشرط، وما لا يتصور لا يتصور فيه معنى الشرط، فلا يصح أن نستدل بهذه الدلالة على كونه تعالى غير مرئي في نفسه، بل هي من جملة تمام أحد مقدمات الدلالة المتقدمة، وهو أنه لا مانع الآن يعقل من رؤيته تعالى بالحواس، على ما تقدم بيانه.

فأما الشيخ أبو الحسين رحمه الله فإنه سلم أن المقابلة شرط للرأي بالحواس في حق كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه، واستدل بهذه الدلالة، ثم قال: واعلم أن أقوى ما يُسأل على هذا الدليل أن يقال: إن المقابلة شرط في رؤية ما تصح عليه المقابلة إما بنفسه أو بمحلّه كاللون. فأما ما لا تصح عليه المقابلة فليست بشرط في رؤيته، فما أنكرتم أن يُرى بالحواس من دون مقابلة؟ وأجاب بأن المقابلة لو لم تكن شرطاً لرؤيتنا بالحواس في حق بعض المرئيات لزم أن لا تكون شرطاً في رؤية جميع المرئيات، فكان يصح أن نرى الجسم واللون من

دون مقابلة / لأن صحة المقابلة عليها^١ لا تجعل ذلك شرطاً في رؤيتها. ألا ترى أنه لو صح أن يكون العرض عالماً، وإن استحال كونه حياً، لعلمنا أن هذه الصفة ليست بشرط في صفة العالم، وإن صحت على الذات، ثم كان لا تشرط في صحة كون الجسم عالماً، وإن صحت عليه؟ واعلم أن هذا السؤال لا يرد علينا من جهة المخالف لأننا لا نعول في كونه تعالى غير مرئي إلا على الطريقة التي تقدمت، فتي سلم لنا الخصم أن المقابلة ليست بشرط في رؤيته فقد أجابنا إلى غرضنا، وقلنا له: فيجب أن يكون الآن مرئياً.

ويقال لشيخنا أبي الحسين رحمه الله: إنك متى قلت: إن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل ما يصح كونه مرئياً في نفسه سواء صح فيه المقابلة أو استحال^٢ فيه، لم يمكنك أن تستدل على كونه غير مرئي لنا بدلالة ارتفاع الموانع، بأن يقال لك: ما أنكرت أن يكون تعالى مرئياً في نفسه، وإنما لا نراه لأن مقابلتنا للمرئي شرط في رؤيتنا له، وهذا الشرط فائت عنا معه تعالى، فلذلك لا نراه، وفوات الشرط من الموانع عن رؤية المرئي؟ فلا يصح لك أن تقول: إنه لا مانع من رؤيته تعالى الآن، فيجب أن نراه الآن. وأنت سألت نفسك في تلك الدلالة وقلت: لمَ قلتم: إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه؟ وأجبت بأنه لو صح أن نراه الآن لكان قد اجتمع ما ذكرناه من كون ذاته مرئية في نفسها وأنا^٣ على الصفة التي معها يصح أن نرى وارتفاع الموانع، فلو جاز أن لا نراه لجاز أن لا نرى الجبال الشاهقة بين أيدينا. وهذا مع تسليم القول بأن المقابلة شرط في رؤيتنا لكل مرئي لا يصح.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون المقابلة شرطاً في حق كل مرئي لما ذكره الشيخ أبو الحسين رحمه الله بأنها لو لم تكن شرطاً في رؤية بعض المراتب لما جاز أن تكون شرطاً في رؤية الأجسام والألوان، لأن صحة الحكم على الشيء

٥٩ ظ

لا تجعله شرطاً بعد أن لم يكن شرطاً؟ قيل له: إنا لا نعلل كون المقابلة شرطاً في رؤية الأجسام بصحتها فيها فيلزمنا / ما قاله. وإنما العلة فيه هو أمر غيرها، إلا أن صحتها فيها لا بد منها في كونها شرطاً في ذلك لما بينا أن ما يستحيل لا يُعقل كونه شرطاً في حكم. فإن قيل: فما العلة في كونه شرطاً في ذلك؟ قيل له: إنه لا يلزمنا الآن بيان العلة فيه لأنه قد نسلم كون المقابلة شرطاً في رؤيتنا للأجسام، وقد بينا نحن أن استحالة الشيء تمنع من كونه شرطاً في حكم، قم غرضنا في ذلك، وإن لم تتبين العلة فيه. وعلى أنا قد بينا فيما تقدم أن تأثير المرئي في الحاسة لا بد منه في الرؤية بها، وبيننا أن ذلك التأثير هو انطباع المرئي في الحواس، وانطباعه فيها لا يصح إلا بمقابلته لها، فلذلك كانت المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس. ولو كانت ذاته تعالى مرئية لنا بالحواس لم تكن مشروطة بالانطباع فيها لأن ذلك يستحيل في ذاته تعالى، فلم تكن المقابلة أيضاً شرطاً في رؤيته بها، تعالى عن ذلك.

وأما قوله: إن المقابلة لو خرجت عن كونها شرطاً في رؤية بعض المراتب لخرجت عن كونها شرطاً في رؤية الأجسام، لا يصح لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء شرطاً في بعض الموانع دون بعض. ألا ترى أن الآلات شرطاً في صحة بعض الأفعال من القادرين منا، ثم لا يخرجها من كونها شرطاً فيها وجداننا صحة الفعل من القديم تعالى من دون آلة؟ وقوله: إنه لو صح أن يكون العرض عالماً من دون أن يكون حياً لخرج أن يكون كون الجسم حياً شرطاً في كونه عالماً، فإنه يقال له: إنه متى دللنا الدليل على أن كون الجسم حياً لا بد منه في صحة كونه عالماً، ثم وجدنا العرض صح كونه عالماً من دون كونه حياً، فإننا لا نبطل بذلك كون الجسم حياً شرطاً في كونه عالماً، بل نبحث عن العلة التي لها يجب أن يكون شرطاً في صحة كون الجسم عالماً دون صحة كون العرض عالماً. ألا ترى أنه لما دل الدليل على اشتراط بعض أفعالنا بالآلات فإننا لا نبطل /

كونها شرطاً فيه لأجل أنا وجدنا قادراً يصح منه مثل تلك الأفعال من دون آلة، بل بحثنا عن علة حاجتنا إلى ذلك دونه تعالى، وفرقنا بينه تعالى وبين القادر منا في الحاجة إليها لاقتراحها في علة الحاجة إليها؟ ثم يقال له: ألسنت سألت نفسك فقلت: فإن قالوا: أليس الباري يرى المراثيات من غير مقابلة؟ فأجبت وقلت: إن دليلنا لا ينتقض بذلك، لأننا قلنا: الراي بحاسة لا يرى إلا مع المقابلة، والباريء سبحانه يرى من غير حاجة إلى حاسة؟ فيقال لك: أليس إذا قلت: إن الباري يرى من دون مقابلة من دون حاسة، فقد وجدت راثياً من دون مقابلة ومن دون حاسة، فلماذا لم يلزمك أن نرى نحن الأجسام والألوان من دون مقابلة وحاسة قياساً على قولك: إن العرض لو صح كونه عالماً من دون كونه حياً للزم من ذلك أن يصح كون الجسم عالماً من دون كونه حياً؟

فإن قيل: أليس شيوخكم قالوا: إن السواد لو وُجد لا في محل لصح مع ذلك أن يُرى؟ فقد أثبتوا مرثياً بالحاسة من دون مقابلة، قيل له: هذا غير لازم علينا لأننا نجعل المقابلة شرطاً في رؤيته تعالى لو كان مرثياً، فلو سلمنا أن السواد الموجود لا في محل يكون مرثياً لكان ذلك أكد لدلالتنا لكونه تعالى غير مرثي. فأما من يجعل المقابلة شرطاً في رؤية كل مرثي بالحاسة فلنهم أجابوا عن السؤال بأننا إنما نجوز أن يكون السواد الموجود لا في محل مرثياً إذا قُدِّر وجوده لا في محل على حد وجوده في محل، وذلك بأن يكون في جهة بنفسه، ومتى قُدِّر كذلك صح أن يقابل، فيصح أيضاً أن يُرى. فأما إن قُدِّر وجوده لا في محل ولا في جهة فإنه لا يصح أن يُرى، لأنه لا يصح فيه المقابلة.

وسأل الشيخ أبو الحسين رحمه الله نفسه فقال: إن دليل المقابلة إنما يدل على استحالة رؤيته تعالى بالحواس، ولا يدل على أنه تعالى ليس بمرثي في نفسه. قيل له: كذلك نقول، وما استدللنا به^١ على كونه تعالى غير مرثي في نفسه.

٦٠ ظ فيقال له: / وقد بينا نحن أن دلالة الموانع أيضاً لا تدل على كونه تعالى غير مرئي في نفسه على طريقته لما بيناه من قبل، فينبغي أن نجوز ذلك. قال: فإن قيل: أليس لم تجدوا فاعلاً مخترعاً في الشاهد، وإن كان القديم تعالى بخلاف ذلك؟ ولم تجدوا في الشاهد أيضاً مكلماً لغيره إلا وتصح عليه المقابلة، وإن كان القديم بخلافه، فجوزوا مثله في الرؤية، قيل له: إنا لم نقتصر في دلالة المقابلة على مجرد الوجود فيلزمنا عليها ما ذكرتم، بل بينا أن العلم بذلك ضروري، وبيننا عن أصحابنا الدلالة لكون المقابلة شرطاً في الرؤية بالحواس، والعقل لا يدل على أن خلاف ما ذكره يستحيل على إثبات فاعل مخترع ومكلم يستحيل أن يقابل.

دليل. واستدل بعضهم بأن الرؤية ليست^١ إلا ثبوت صورة المرئي في الحاسة، وذلك يستحيل في ذاته تعالى. وهذا لا يسلمه خصومنا ويقولون: بل الرؤية وجود معنى في الحاسة. وأصحابنا يقولون: بل هو حالة للرائي يجدها من نفسه ويستغنى بظهورها عن تحديدها. ويقال لهم^٢: إذا جاز أن يثبت معنى ذاته تعالى في نفوسكم بعلمكم بذاته، فهلا جاز أن يثبت أيضاً معنى ذاته في حواسكم؟ فإن قالوا: إنا لا نتصور ثبوت معنى ذاته تعالى في حواسنا، قيل لهم: هذا القول كقول من يقول: إنا لا نتصور رؤية ما ليس من جنس هذه المراتبات. فأما ما يدل من جهة السمع لقولنا فن ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام ١٠٢) ﴿وهذه الآية تدل على أنه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد استدل أصحابنا بالآية من وجهين، أحدهما أن الإدراك بالأبصار هو الرؤية، وقد تنى ذلك عن ذاته تعالى نفياً مطلقاً، والثاني أنه تعالى تمدح بنبي ذلك عن ذاته. ونحن نذكر كلام^٣ الوجهين إن شاء الله. أما الأول فلا أنه تعالى تنى أن يراه كل ذي بصر نفياً مطلقاً غير مختص بزمان

دون زمان، فدل على / نبي رؤية كل ذي بصر له في الدنيا والآخرة. أما كون النبي مطلقاً في الآية فظاهر. وأما أن الإدراك بالبصر هو الرؤية فلأن الإدراك في أصل اللغة هو اللحق. قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (٢٦ الشعراء ٦١) أي ملحقون، ويقال: أدركت القرة والقدرة، إذا نضجتاً، ويقال: أدرك الغلام، إذا بلغ. فلما كانت هذه الأشياء تلحق على التشبيه بالأجسام غاية مخصوصة قبل فيها: إنها أدركت. وكذلك البصير، لما كان على بعده من المرئي تحصل له الرؤية به وتعلق به ويصير كالمتناول له، قبل فيه أيضاً على جهة التشبيه: إنه أدرك، فيكون أصل الكلمة حقيقة في اللحق، وهو أنه يلحق جسم بجسم، وتكون حقيقة مشتركة في غير الأجسام من جهة العرف، ويتميز بعض المعاني عن بعض بما يقترن بلفظة الإدراك، فإذا أضيف الإدراك إلى الحواس لم يفهم منه إلا الإحساس بها، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت ببصري شخصاً، إلا الرؤية. ولهذا لا يصح أن ينفي بأحدهما ويثبت بالآخر، فلا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، وما رأيته. وهذه دلالة اتحاد الفائدة، وقد فهم أهل اللسان من الآية الرؤية.

روي عن عائشة أنها لما سمعت أن كعباً يقول: إن محمداً رأى ربه، قالت: لقد قفّ شعري مما قلت، ثلاث من حدثكن فقد أعظم الفرية على الله تعالى، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية. قال الله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^٣. وروي عن ابن عباس أنه سئل عن قوله تعالى ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ فقال: إنهم ينتظرون الرحمة من ربهم ولن يرى الله أحد، وتلا هذه الآية. وروي مثل ذلك عن غيره من أهل العلم على ما سنذكر ذلك إذا أجبنا عن استدلالهم بهذه الآية، إن شاء الله تعالى. /

١. القدرة: الفدر ٢. نضجتا: نضجتا

٣. أورد القاضي عبد الجبار حديث عائشة مع اختلاف في المعنى ج ٤ ص ٢٢٨

٦١ ظ

إن قيل: الإدراك هو الإحاطة، قيل له: ليس يخلو من قال ذلك إما أن يقول: إن اللفظ موضوع لها على جهة الحقيقة، فيلزمه أن يصح إطلاقه في كل جسم أحاط بغيره حتى يصح أن يقول: أدرك السور المدينة، أو: أدرك البيت ما فيه، أو يقال: إنه موضوع للإحاطة في الأصل ويُستعمل في البصر على جهة التشبيه، فيلزمه أيضاً أن يصح استعماله فيما ذكرناه وأن لا يصح استعماله في البصر لأنه لا يعقل فيه معنى الإحاطة، لا على جهة الحقيقة، ولا معنى يشبه الإحاطة لأن نفس البصر لا يحيط بالمبصر ولا المبصر. فإن قال: إنه يحيط بالمرئي الشعاع المنفصل من العين، قيل له: إن أهل اللغة لا يعرفون ذلك، فلا يصح أن يضعوا اللفظ له، ولا أن يستعملوه فيه مجازاً. وقد بينا نحن فيما تقدم أنه لا أصل لهذا القول، وكان ينبغي أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، لأن شعاع البصر لا يحيط به. فإن قال: إن الإدراك بالبصر هو الرؤية للشيء من جميع جهاته، فصح تشبيهه بالإحاطة، قيل له: لو كان كذلك للزم ما قدما من كون اللفظة موضوعة في الأصل للإحاطة، وللزم أن لا يصح أن يقال: أدركت ببصري شخصاً، لأنه لا يراه من جميع الجوانب، وكان لا يصح تأويل الآية عليه لأن قولهم: إن معناه: لا يروونه من جميع جهاته، يقتضي أنه تعالى ذو جهات، تعالى الله عن ذلك. فأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ (٢٠ طه ١١٠) ﴿فَعَنَاهُ: لَا يَعْلَمُونَ جَمِيعَ مَعْلُومَاتِهِ وَلَا مَقْدُورَاتِهِ وَلَا كُنْهَ الْحِكْمَةِ فِي جَمِيعِ أَعْمَالِهِ وَتَدْبِيرِهِ لَخَلْقِهِ.﴾ فإن قيل: الإدراك بالبصر هو رؤية الشيء المحدود، قيل له: هذا لا يعرفه أهل اللغة. فإن قال: إن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جهاته، وإنما يُرى كذلك إذا كان محدوداً، قيل له: قد بينا بطلان ما ذكرته، فسقط ما تبنيه عليه.

٦٢ و

فإن قيل: ولم زعمتم أن المراد بالأبصار / في الآية هي العيون؟ وما أنكرتم أن يكون المراد به العقول كما قال تعالى ﴿أُولَئِكَ أَلْبَسْنَا أَعْيُنَهُمْ﴾ (٣٨ ص ٤٥)، فيكون معنى الآية أن العقول لا تدرك منتهى قدرته وعلمه تعالى، وهو

تعالى يدرك منتهى معلومات العقول؟ قيل له: إن قولنا: أبصار، حقيقة للعيون مجاز في العقول من حيث كان العقل يتوصل به إلى الوقوف على الشيء، ولهذا لا يسبق إلى الفهم من قول القائل: اشتكى بصرُ فلان، أي جُنُ وفسد عقله، وكذلك إذا قيل: ذهب بصره ولا بصر له، فحملُ الآية على العقول حمل لها على المجاز. ولأن إدراك البصر في الآية مني عن ذاته تعالى، فني حمل على نفي العلم بمقدوراته ومعلوماته كان حملاً للآية على المجاز من وجهين، وذلك لا يصح مع إمكان حملها على الحقيقة.

فإن قيل: ولم زعمتم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية؟ أليس قد يقال: أدركت حرارة الميل ببصري، ولا يراد به الرؤية لأن الحرارة لا تُرى؟ قيل له: إنا قد بينا أن الإدراك متى أضيف إلى البصر مطلقاً من غير تقييد بالمدرك فإنه لا يفهم منه إلا الرؤية، وهذا ظاهر. ولو فهم من إطلاقه [إحساسُ البصر غير الرؤية أيضاً لم يضرنا لأننا نقول: إن نفي الإدراك المقرون بالبصر مطلق، والمراد به على هذا القول هو الإحساس الذي يتعلق بالبصر، رؤية كان أو إحساساً آخر، فكانت الآية نفياً لجميع ذلك.

فإن قيل: إن الآية نفي لأن تدركه الأبصار، ونحن نقول بذلك لكننا نقول: إنه سيراه المبصرون لا الأبصار، قيل له: أما الأبصار التي هي الإدراكات عندهم فلا أصل لها، على ما تقدم. وأما الأبصار التي هي العيون فأكثركم لا يقول بإثبات حالة للجملة بكونها رائية، فعنى كون الجملة رائية هو كون عينه رائية للشيء، والآية نفي لذلك. ومن يقول منكم بحالة للجملة بكونها رائية فني حمل الآية على نفي هذه الحالة عن الأعين فقط لم تكن لذلك فائدة لأنه يجري مجرى أن يقول: لاتراه الأيدي ولا الأرجل، / وذلك مما لا يخفى على أحد ولا تذهب إليه الأوهام. وقيل أيضاً: إن المفهوم من قول القائل: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، كما أن المفهوم من قول القائل: كتبت يدي ومشت رجلي، أي كتبت بيدي ومشيت برجلي، ولهذا لم يحمل أحد من المفسرين الآية

على ما قاله السائل. وقد قال بعضهم: إذا جاز لكم أن تحملوا الآية على أنه لا يراه المبصرون بأبصارهم، وليس للمبصرين ذكر في الآية، جاز لنا أن نحملها على أن المراد بها: لا يرونها محدوداً ولا يعلمها المبصرون بعقولهم. فيقال لهم: إنما كان يصح ما قلتم إن لو حملنا الآية على ما لا يُفهم من ظاهرها في العرف فتقولوا: أنتم لستم بأن تحملوها على ما لا يُفهم منها بأولى من أن نحملها على معنى آخر لا يفهم منها. وقد بينا أنه يسبق إلى الفهم في العرف من قولهم: أدرك بصري كذا، أي أدركته ببصري، ولهذا إذا قيل لا يدرك الخليفة بصر، لم يُفهم منه إلا رؤية المبصرين له. وإذا صح ذلك لم يمكن لكم أن تحملوها على ما لا يُفهم منها، ومعلوم أنه إذا قيل: لا يدرك هيئة الخليفة بصر، لم يُفهم منه أنها لا تدرك محدودة وأنها لا تدرك جسمًا.

فإن قيل: إذا كان معنى قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا يراه المبصرون، لزم في قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ أنه يرى المبصرين، وهو تعالى من جملة المبصرين، فيلزم أن يرى ذاته، وإذا صح أن يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن أحداً لم يفرق بينها، قيل له: إنا قد قلنا: إن معنى الآية: لا يراه المبصرون بأبصارهم، فتنى فسر قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ بتفسير مقابل لذلك كان معناه: وهو يرى المبصرين بالأبصار. وذلك لا يدخل فيه تعالى لأنه منزّه عن الخواص. وعلى أنا إنما حملنا أول الآية على ذلك لما بينا أن السابق إلى الفهم من قولهم: أدركت ببصري شخصاً، أي رأيته، وليس يسبق إلى الفهم من قول القائل: أدركت بصرًا، إلا رؤية البصر الذي هو العين دون المبصر، فلم يلزم أن نحمل قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ على أنه يرى المبصرين، بل يجب حملها على الظاهر وعلى ما يفهم منه. فإن قيل: عندنا أنه تعالى مدرك ببصر وهو الإدراك، قيل لهم: أنتم الآن ملزمون علينا، ونحن

٦٣ و

ندفع عن مذهبنا، فينبغي أن تلزمونا على مذهبنا لا على مذهبكم. وعلى أنا قد بينا أنه لا أصل لقولكم فسقط كلامكم.

فإن قيل: إن قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ يجري مجرى قوله: لا تدركه كل الأبصار، فهذا يفيد أنه لا يدركه جنس^١ الأبصار. فأما أن يفيد استغراق الجنس وأنه لا يدركه بصر فلا، ونحن نقول بذلك، لأننا نقول: إنه تعالى لا يراه في الآخرة كل الأبصار، وإنما يراه المؤمنون دون الكفار، قيل له: إن من يقول: إن اللام الداخلة على الجمع يفيد^٢ استغراق الجنس سواء كان داخلياً على نفي الجنس أو الإثبات، لا يلزمه ما ذكرته، والكلام معه يقع في الدلالة لذلك. فأما من يقول: إنه يفيد الجنس ويحتاج في الاستغراق إلى دليل زائد، فيقال على قوله: إن اللام الداخلة على نفي الجنس يفيد استغراق نفي^٣ الجنس إذا لم تقترن به لفظة كل، وإن كان في الإثبات لا يفيد استغراق الجنس. يبين هذا أنه إذا قال القائل: فلان لا يقرب النساء، أفاد أنه لا يقرب واحدة من النساء. ألا ترى أنه لو قرب واحدة منهن لصح أن تجتمع فيه فائدة قوله: فلان لا يقرب النساء، وقوله: فلان يقرب النساء، مع أنها نقيضان؟ يبين هذا أنه إذا قيل: فلان يقرب النساء، أفاد على هذا القول أنه يقرب بعض هذا الجنس، وإذا قرب واحدة فقد قرب بعض الجنس، فلو أفاد قوله: لا يقرب النساء، أنه لا يقرب بعض هذا الجنس اجتمع فائدة القولين. وإذا صح ذلك لم يلزم إذا لم يفد قول القائل: فلان لا يقرب / كل النساء، أنه لا يقرب إحدى من هذا الجنس أن لا يفيد ذلك إذا قيل: فلان لا يقرب النساء، لأننا بينا أنه إذا لم يقيد بلفظة كل فإنه يفيد استغراق نفي^٤ الجنس.

١. جنس: (أضيف فوق السطر) ظ كل ٢. يفيد: لا يفيد، (وعلى الهامش) صوابه بحذف لا

٣. استغراق نفي: نفي استغراق، ثم شطب نفي

٤. استغراق نفي: نفي استغراق (وعلى الهامش) صوابه بحذف نفي

فلان قيل: لم قلت: إن الآية تقتضي نفي إدراكه بالأبصار في الدنيا والآخرة؟ قيل له: لأن النفي في الآية مطلق غير مقيد بزمان دون زمان، فاقضى نفي إدراكه بالأبصار في جميع الأحوال، كما لو قال القائل: فلان لا يدخل داراً، أفاد نفي دخوله الدار في جميع الأحوال. وبين هذا أن إثبات قوله: فلان تدركه الأبصار، يفيد إثبات إدراكه بالأبصار في بعض الحالات، فيلزم أن يفيد نفيه نفي إدراكه في جميع الحالات ليثبت كونها نقيضين، وإلا صح أن يجمع بين القولين ولا ينسب ذلك إلى التناقض. ألا ترى أن القائل إذا قال: فلان تدركه الأبصار، فأراد الآخر أن يناقضه ويمانعه، فإنه يقول: بل لا تدركه الأبصار، فلو لم يتناع الكلامان لما كان الثاني يقابل به؟

وقد قال بعض المخالفين: إن اللام من قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ينصرف إلى المعهود، وهي الأعين في الدنيا دون أعين الآخرة. فيقال لهم: إنما يجوز صرف اللام إلى المعهود إذا تقدم له ذكر أو دل عليه شاهد حال، ومتى لم يكن كذلك فالمعهود هو الجنس، فوجب صرف الكلام إليه. وقال بعضهم: إنه تعالى أراد: لا تدركه الأبصار في الدنيا، ليحث بذلك على النظر في دلائله. فيقال له: قد بينا أن النفي مطلق، فلو كان المراد ما ذكره لم تكن للآية فائدة، لأن كل أحد يعلم أنه لا يراه، وليس يطلب أحد معرفته تعالى من جهة الرؤية. وعلى أن ما ذكره من معنى الحث على النظر لا يقتضي أن يحمل النفي في الآية على نفي الرؤية [في الدنيا]، بل قد يصح أن يريد تعالى نفي رؤيته في جميع الأحوال ويريد بها الحث على النظر في دلائله. فأما إذا لم يصح أن يُرى أصلاً لم يكن بد في معرفته من النظر في دلائله، بل ما ذكرناه أولى لأنه لو جاز عليه الرؤية لصح أن نطلب معرفته بالرؤية.

وأما الاستدلال بالآية من الوجه الثاني، وهذا / الوجه يدل على استحالة رؤيتنا له تعالى، فهو أن الآية تمدح، وهي تمدح بنبي [إدراك] الأبصار عن

ذاته، وليس بنبي تفضل. وكل ما هذه حاله يجب أن يكون إثباته نقصاً، والله تعالى منزّه عن النقائص في الأحوال كلها. وإنما قلنا: إنها تمدح، لأنها في خلال المدائح، وهذا لا شبهة فيه. وإنما قلنا: إن ما كان في خلال المدائح لا يجوز أن يكون غير مدح، لأن القائل إذا مدح زيداً فقال: زيد فاضل تبي يجلس في الدار شجاع عاقل، لم يحسن قوله: يجلس في الدار. ولو قال بدلاً من قوله: يجلس في الدار، ما بمدح به، نحو أن يقول: بر مؤمن، لحسن الكلام.

فإن قيل: لو كان نبي الإدراك عن ذاته تمدحاً لكانت الطعوم والأرايح مدحوة لأنها لا تدرکہا الأبصار، قيل له: أجاب شیوختنا عن هذا بأن التمدح وقع بمجموع قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ وبهذا يتميز تعالى عن كل شيء، ولا شبهة له تعالى في هذه الصفة. قالوا: وهذا كقوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة ٢٥٥) وقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ (الأنعام ١٤) فإن التمدح في هذه الآيات متعلق بمجموع الأمرين. قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: والوجه أن يُقلب على هذا السائل سؤاله في قوله تعالى ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وفي قوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ وقوله ﴿أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ (الأنعام ١٠١) فيقال: أليس الأعراض لا تأخذها سنة ولا نوم ولا تُطعم وليس لها ولد؟ فما أجاب به فهو جوابنا في الإدراك. فإن قال: إنه يجوز أن يكون نبي السنة والنوم وكذلك غيرها مما ذكرتم مدحاً في حق حي دون آخر، قيل لهم: جوزوا مثله فيما ذكرناه. وإن قالوا: إن نبي السنة والنوم مدح فيه تعالى بشرط كونه حياً، ألزمناهم مثله فيما ذكرناه. وإن قالوا: إن نبي السنة / وحده ليس بمدح، وإنما المدح نبي مجموع السنة والنوم، أو قالوا: إن نبي السنة مدح بشرط نبي النوم، أجنبناهم بمثله فيما ذكرناه. فإن قالوا: لو كان مجموع

نبي أن يدرك مع كونه مدرِكاً مدحاً لكان لكل واحد منها قسط في المدح، قلنا: ولو كان مجموع نبي السنة والنوم مدحاً لكل واحد منها قسط في المدح. وإذا كان بمجموعهما يقع التمييز لم يلزم أن يكون لكل واحد منها قسط في المدح. فإن قيل: إن كونه تعالى مدرِكاً للأبصار مدح بانفراده، فلم جعلتموها مدحاً بمجموعهما؟ قيل له: إنه لا يمتنع أن تكون الصفة مدحاً بنفسها، وإن كان لا يقع بها التمييز، ثم تكون مدحاً مع صفة أخرى إذا وقع بمجموعهما التمييز. فإن قيل: لو كان ما لا قسط له في المدح يكون مدحاً إذا ضامَّ غيره لوجب أن يكون قولهم: فلان عالم أسود، وقولهم: يَعْلَمُ وَيُعْلَمُ، مدحاً، قيل لهم: لم زعمتم أنه إذا لم يقع التمدح بما ذكرتم أن لا يقع أيضاً بكل وصفين؟ وعلى أنه لا يقع التمييز بما ذكرتم، فيجوز أن لا يقع به المدح بخلاف ما نحن فيه.

فإن قيل: لو كان ما يقتضي التميز يقع به المدح لوجب أن تكون القدرة ممدوحة عند أصحابكم لأنه لا مثل لها، ولوجب إذا لم يكن في الوجود إلا حي جاهل أن يكون ممدوحاً، قيل له: إنما يجب التمدح بالتمييز الذي يقع به الفصل عن النقص، وليس كذلك تميز القدرة عن غيرها، لأنها لا تخرج بذلك عن كونها محدثة محتاجة إلى محل. والجهل في نفسه نقص، فكيف يقع به المدح؟ فأما كونه تعالى مدرِكاً غير مدرِك فإنه يفيد كونه تعالى حياً غير جسم، وبذلك يفصل عن جميع صفات النقص، كما تقدم مثله في قوله تعالى ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة ٢٥٥). فإن قيل: إنا نقول في قوله تعالى ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ إن كل واحد منها مدح لأنه تعالى نبه بنبي السنة والنوم على نبي سائر سمات الحدث عنه،/ قيل لهم: إنه يصح لنا أن نذكر مثله في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ فنقول: إن قوله تعالى

٦٥ و

﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ دل على كونه غير محدث ونبه به على نقي سائر سمات الحدث عنه.

فإن قالوا: إن كون الشيء مرثياً لا يدل على كونه محدثاً، لما سنذكره في دلائلنا العقلية، قيل لهم: قد ذكرنا نحن أن الآية تمدح، وسلمتموه أنتم أيضاً، لكنكم قلتم: إن التمدح لم يقع بمجموع الأمرين، وذلك تسليم منكم أن ظاهر الآية يقتضي التمدح، فإذا نازعتم في أن نبي الإدراك في الآية لم يكن مدحاً لأن إثباته من سمات الحدث، كان لنا أن ندفع ذلك، ويسلم لنا ظاهر الآية. وعلى أن من مذهبكم أن الله تعالى يمدح العبد، وإن لم يكن على صفة مدح، أو يمدحه على فعل، وإن كان لا يستحق بذلك المدح، بل قلتم: إن له أن يفعل ذلك لأنه ليس تحت رسم وحدّ، فله إن يشأ المدح بما ليس بصفة مدح في نفسه. فما أنكرتم أن يتمدح تعالى بنبي الإدراك، وإن لم يكن صفة مدح، أو يتمدح بمجموع كونه مدرّكاً غير مدرّك، وإن لم يكن لكل واحد منها قسط في المدح، لأنه شاء ذلك وحسن منه، لأنه ليس تحت حد ورسم؟

وربما يقولون: إنما تمدح تعالى بأنه لا تدركه الأبصار لأنه قادر على أن يجعلها مدرّكة وغير مدرّكة. وهذا بناء منهم على أن الإدراك معنى، وقد بينا فسادَه. وعلى أن هذا تركُّ لظاهر الآية لأنه لا يُفهم من قوله ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ أنه يُخرج البصر من أن يدركه، كما إذا قيل: لا يدرك المعلوم بصر، لم يُفهم منه أن المعلوم يخرج البصر من أن يدركه.

وأما أن التمدح بنبي الإدراك ليس هو تمدحاً بتفضل فلأنه لو صح أن يرى لكانت رؤيته تفضلاً لأنها تكون إكراماً للرأي، [لا] سبباً وعندهم أنها من أفضل اللذات، فكيف يكون نفيها / تفضلاً؟ فإن قالوا: إنما كان نفيها تفضلاً ٦٥ ظ لأنه يتبعه التفضل، وهو التكليف، لأننا لو رأيناه لما صح تكليفنا بمعرفته ولا بغيرها من التكليف، قيل: هذا لا يصح على أصولكم، لأن عندكم لا يعتبر

في أفعاله وجه حكمة، ولأنكم تحسّنون تكليف ما لا يطاق، فتكليف الفعل مع المعرفة بالمكلف ضرورة أولى بالحسن.

ومما يدل على أن نفي الإدراك ليس بتفضل أن التفضل لا بد فيه من فعل أو إعدام فعل أو نفي فعل، فلو منعنا تعالى رؤيته تفضلاً لكان يمنعنا ذلك إما بأن يفعل ضد إدراكه، كما يقوله المخالف، أو بأن لا يفعل الإدراك، وقد بينا أن الإدراك لا أصل له ولا لضده، أو بأن يفعل بعض الموانع من رؤيته تعالى، وقد بينا أنه لا يُعقل مانع من رؤيته تعالى. فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه الآن هو دليل الموانع وأنه دليل مبتدأ لكم في المسألة، فإذن لا يمكنكم الاستدلال بالآية إلا بأن تضموا إليه دليلاً لكم مبتدأ، قيل: ليس الأمر كما ظنتموه لأن إبطالنا أن يكون الإدراك معنى هو من مقدمات دليل الموانع، وكذلك إبطالنا أن يُعقل مانع من رؤيته هو إحدى مقدماته أيضاً. ألا ترى أن بإبطال هذين القسمين لا يتبين أنه تعالى ليس بمبرئي ما لم يضم إلى ذلك أنا على الصفة التي يجب معها أن نرى المرئيات، وفي الاستدلال بالآية لا نحتاج إلى هذه المقدمة التي بها يتم دليل الموانع. وفي دليل الموانع لا نحتاج أن نضم إليه مقدمات الاستدلال بالآية، نحو التمدح بالنفي وغير ذلك، فلم يكونا دليلاً واحداً. وأما أن التمدح بالنفي إذا لم يكن النفي تفضلاً فإثباته يجب أن يكون تفضلاً فلأنه لا يخلو إما أن يكون إثباته مدحاً أو يكون لا مدحاً ولا نقصاً أو يكون نقصاً، على ما نقوله. فإن كان مدحاً لم يجوز أن يكون نفيه مدحاً أيضاً لأن الذات / لا تُمدح بنفي المدائح عنها، وإلا صح أن تمدح الذات بأنها غير عالمة وقادرة. وإن لم يكن لا مدحاً ولا نقصاً لم يجوز أيضاً أن يكون نفيه مدحاً لأنه ليس بأن يكون نفيه مدحاً بأولى من أن يكون نفيه نقصاً، ولهذا لا يُمدح الإنسان بأنه لا يجلس في داره.

٦٦ و

إن قيل: إنما يصح ما ذكرتم إن لو كان التمدح في الآية بنفي الإدراك. فأما وقد قلتم: إن التمدح فيها هو بمجموع النفي والإثبات، لم يصح قولكم: إن إثبات هذا النفي يكون نقصاً، قيل له: إن التمدح في الآية، وإن وقع بمجموع النفي والإثبات من حيث يحصل التميز بهما^١، فإن بانتفاء أحدهما يرتفع مجموعهما، فيرتفع ما وقع التمدح به من التميز عن غيره، فصح أن نقول: إن بإثبات هذا النفي يزول التمدح، فكان نقصاً. وأيضاً، فإذا جاز عندكم أن يكون كونه حياً ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ مدحاً، ولو زال هذا النفي لثبت النقص، سواء قلتم: إن مجموع الأمرين هو التمدح، أو قلتم: إن النفي شرط في ثبوت التميز والتمدح بكونه حياً، فكذلك هذا في قولنا في الآية التي استدللنا بها.

فإن قيل: ما أنكرتم، وإن كان إثبات كونه تعالى مدرَكًا بالأبصار نقصاً، أن لا يدل ذلك على استحالة الرؤية عليه، كما أن إثبات كونه تعالى ظالماً يكون نقصاً ولم يدل ذلك على استحالة^٢ الظلم منه تعالى؟ قيل له: إنه تعالى يستحيل منه الظلم عندنا على ما تقدم ذلك، وإن كان استحالته من جهة الدواعي، لا من جهة القدرة. فإن قيل: جوزوا أن تكون استحالة رؤيته بالأبصار هو استحالة من جهة الدواعي أيضاً، قيل له: إنكم متى سلمتم هذا فقد سلمتم استحالة رؤيته بالأبصار. وعلى أن المستحيل من جهة الدواعي هي الأفعال ونفياها، وليس كونه تعالى مرثياً من هذا القبيل، لأننا بينا أنه لا يقف على فعل كخلق الإدراك وإزالة مانع.

وأما الدلالة لقولنا: إن / النقص على الله تعالى لا يجوز، فطريقان، أحدهما ٦٦ ظ الإجماع على ذلك، لأن الخصم لا ينازع في كون الإجماع حجة، ولأن الخصم لا يجوز النقص عليه تعالى بوجه من الوجوه ولا في حالة من الحالات. والثاني أن

١. بهما: بينهما ٢. الرؤية عليه كما أن إثبات كونه تعالى ظالماً يكون نقصاً ولم

يدل ذلك على استحالة: الجملة مضافة في الهامش مع ملاحظة: صحيح بحسب الظن

نقول: إثبات الإدراك نقص فيه تعالى، ولا يخلو من أن يكون نقصاً من حيث أنه فعل قبيح أو إخلال بواجب أو من حيث تزول معه صفات ذاته. فإذا لم يكن من قبيل الأول كان من قبيل الثاني. فتنى نازع الخصم في أن النقص من هذا القبيل جائز، دللنا على نقي ذلك عنه بدليل العقل. هذه طريقة شيخنا أبي الحسين في الاستدلال بالآية وأجوبته عما يرد من الأسئلة عليه. فأما سائر شيوخنا فإنهم استدلوا بها فقالوا: إن الآية تمدح بنبي الإدراك عن ذاته تعالى، وما تمدح تعالى بنفسه عن ذاته فإثباته نقص. واستدلوا على أن ذلك تمدح بأن الأمة تأولت الآية على وجوه كلها تمدح. أما قولنا في ذلك فظاهر، وتأوله غيرنا على نقي الإحاطة أو الإدراك من جميع الجهات أو نقي الرؤية في الدنيا، وكل ذلك مدح.

ولقائل أن يقول: إن في المخالفين من يقول: الآية إخبار فقط وليست بمدح، وفيهم من يقول: إن معنى الآية أن الأبصار لا تدركه، فلا وجه لدعوى الإجماع. واحتجوا أيضاً بأن الناس يقولون على وجه الثناء على الله: يا من يرى ولا يُرى، وإنما أخذوا ذلك عن هذه الآية. والمخالف لا يسلم هذا ويؤول الإدراك في الآية على وجوه ذكرناها غير الرؤية. قال أصحابنا: وإنما قلنا: إن الآية تمدح بنبي يرجع إلى الذات لأنه ليس بنبي فعل عنه تعالى، لما بيناه نحن، واستدلوا على أن ما تمدح تعالى بنفسه عن ذاته فإثباته نقص بأن النبي لما كان راجعاً إلى الذات صح أنه لا يُرى إما لأنه ليس على صفة يُرى عليها وإما لأنه على صفة يستحيل أن يرى / عليها، وكلا الأمرين لا يجوز تغييره، فلو تغيرا، أو أحدهما، لخرجت ذاته تعالى عن صفتها الذاتية، وذلك نقص.

٦٧ و

ولقائل أن يقول: إن هذا عدول منكم إلى دليل الموانع لأنكم قلتم: إن هذا النبي هو لأمر يرجع إلى الذات ولا يمكنكم تصحيحه إلا أن تثبتوا أن نبي

إدراكه ليس لأمر يرجع إلينا ولا إلى نبي الإدراك الذي هو معنى ولا إلى زوال مانع من رؤيته فصح أنه لأمر يرجع إلى ذاته، وعند هذا البيان لا يحتاج إلى الاستدلال بالآية وإلى أنها تمدح بنبي الإدراك وأن إثباته يجب أن يكون نقصاً. فأما على طريقة شيخنا أبي الحسين فقد بينا أنه أورد الاستدلال بالآية على وجه لا يرد عليه ما لزمهم.

دليل. قوله تعالى لموسى عليه السلام ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (٧ الأعراف ١٤٣) يدل على أنه لا يراه أبداً لأن «لن» لني الأبد. ذكر أبو الحسن الدهان رحمه الله في كتاب الأدوات عن صاحب كتاب العين أن «لن» كلمة تؤكد الجحد في المستقبل، فإذا قلت: لن أفعل، فقد أكدت على نفسك أنك لا تفعله أبداً. وقال في تفسير «لن»: إنه يخلص الفعل للمستقبل وينفيه، وذلك في قولك: لن يذهب زيد أبداً، إذا قال قائل: سيذهب زيد غداً. ويمكن أن يحتاج لكونه مفيداً للنفي على التأييد بأنه يؤكد بلفظه التأييد، والتأكيد يطابق المؤكد في فائدته ويزيده قوة. ولأنه لو أفاد نفي الفعل في المستقبل أوقاً متقطعة لما تناقض قول القائل: زيد لن يقوم وسيقوم، لأنه يجوز أن لا يقوم في المستقبل أوقاً ثم يقوم بعدها، ولما تناقض علم أنه يفيد نفي الفعل في المستقبل على التأييد، فلذلك نافاه قولهم: سيفعل.

وليس يضرنا في هذا الاستدلال أن توجد لفظة لن مستعملة في بعض المواضع ولم يرد بها التأييد، كما في قوله ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾ (٢ البقرة ٩٥) / ثم إنهم يتمنون الموت في الآخرة. وذلك لأن اللفظة قد تستعمل في غير موضوعها، ويُعرف ذلك للدلالة، ولا يدل ذلك على أنه يجب حملها على ذلك في كل موضع من غير دلالة كما نقوله في ألفاظ العموم. وقد دلت الدلالة على أن أهل النار يتمنون الموت في الآخرة، فحملنا لفظة لن في الآية على غير ظاهرها. وعلى أنه قد قيل أيضاً: إن الموت الذي نفي تعالى أن يتمنوه هو الموت الذي يؤديهم إلى عذابه تعالى، ولذلك قال ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ

أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ ﴿ وهذا الموت لا يتمنونه أبداً، وإنما الذي يتمنونه في الآخرة هو الموت الذي يتخلصون به من عذابه تعالى، فما دخل عليه لفظة لن في الآية لا يُتمنى أبداً، ولهذا قرنه تعالى بلفظ التأيد، ومعلوم من جهة اللغة أنه موضوع للدوام، فصح أن ما يتمنونه غير ما دخل عليه النبي في الآية. فإن قيل: قوله تعالى ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (٦ الأعراف ١٤٣) ﴿ هو طلب للرؤية في الدنيا، فقوله ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ ينصرف إليه، وإن كان مطلقاً، كما لو قال قائل لغيره: تغدّ عندي، فقال ذلك الغير: والله لا تغديت، فإنه ينصرف إلى الغداء عنده، وإن كان كلامه مطلقاً، قيل لهم: إن الخطاب المطلق لا يجوز تقييده من غير دلالة، وقوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ مطلق يتضمن جواب موسى بنبي رؤيته له تعالى في الدنيا وفي الآخرة، فلم يجوز أن يترك ظاهره إلا لدليل. وليس كذلك قول القائل: والله لا تغديت، لأنه في العرف يتقيد بالغداء عنده، لأن الأيمان تحمل على العرف، ولم تجر العادة بأن يمنع نفسه الإنسان من الغداء أبداً، وقد يمتنعون من الغداء عند بعض الناس، فلذلك ترك ظاهره، ولم يحصل مثل هذا العرف في قوله تعالى ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ فكان على ظاهره. ويدل على أن موسى لا يراه أنه تعالى قال ﴿ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ / أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ (٦ الأعراف ١٤٢) ﴿ وسوف للاستقبال، فكانه قال: انظر إلى الجبل، فإن استقر فستراني في المستقبل، فلما لم يستقر صح أنه لا يراه في المستقبل، وإذا لم يره موسى عليه السلام فكذلك غيره. وقيل أيضاً: إذا لم يره دل على استحالة كونه مرئياً، لأن أحداً لم يفرق بينها.

فإن قيل: إنه تعالى وعده الرؤية في المستقبل إن استقر الجبل، وقد علمنا أنه استقر بعد التحريك، فدل [على] أنه سيراه في الآخرة، قيل: إنه تعالى علّق رؤيته إياه تعالى^١ في المستقبل باستقرار الجبل في حال النظر، ولم يستقر في هذه الحالة،

بل جعله الله دكاً، فحركه وأخرجه عن كونه جبلاً، فلم يصح أن يقال: استقر الجبل من بعد. وقد قرئت الآية: دكاً، بالمد، والدكاء هي الأرض المستوية، فصح أنه تعالى أبطل الجبل. وقد قيل أيضاً: إنه تعالى علق رؤيته إياه باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه، وذلك شرط مستحيل، والمعلق بالشرط المستحيل يكون محالاً. دليل. استدل شيوخنا بأنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا واستعظمه ووصفه بالاستكبار والعتو وعجل عقاب بعض من سأل ذلك، فلو كانت رؤيته تعالى أمراً جائزاً غير مستحيل لما وصف تعالى من سأل ذلك بتلك الأوصاف، ولما عجل عقاب بعضهم. فن ذلك قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ إلى قوله ﴿وَعَتُوا عُنُوتًا كَبِيرًا﴾ (٢٥ الفرقان ٢١) ﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ إلى قوله ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ (النساء ١٥٣) ﴿وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ﴾ (٢ البقرة ٥٥) الآية. والمخالف يسأل على الآية الأولى بأنه تعالى إنما وصفهم بالعتو والاستكبار لأنهم سألوا ذلك في حال هي فيها مفسدة أو لأن فيها كونه تعالى بذلة لعبيده كالسلطان الذي تراه رعيته، أو لأن رؤيته تعالى تعظيم وإكرام للرأي، وذلك لا يحسن من غير استحقاق كالثواب، / أو لأن التكليف لا يصح مع رؤية عبده له؟ وكل ذلك لا يصح على أصل المخالف لأن عنده^٢ أن يفعل تعالى ما يشاء، ولا يقبح منه فعل، لأنه ليس تحت رسم وحد. ولأن سؤال مثله لا يوصف بأنه عتو واستكبار، فلهذا لو استعجلوا أو سألوا سعة الرزق، وإن كان مفسدة، أو سألوا أن يعلموا ضرورة، لم يصح وصف السائل لذلك بأنه مستكبر عاتٍ، وإنما يبين له خطأه. وإنما تكون رؤية رعية السلطان إياه بذلة لأن سلطانه إنما يثبت بالعمل. فأما من مقدوراته لا تنهاه، فلا تزيدهم رؤيته إلا إعظاماً وهيبة.

٦٨ ظ

وربما يقولون: إنما استعظم سؤال الرؤية لأنهم سألوها على وجه التعنت. والجواب أن السائل لمثله لا يوصف بأنه عاتٍ مستكبر، ولا يعاجل بالعقوبة، وإنما يوصف بالتعنت. ولهذا لو سألوا الرسول أن يحيي الله تعالى ميتاً لما صح وصفهم بذلك ولما استحقوا تعجيل العقاب، فصح أن سؤالهم كان سؤالاً لأمر مستحيل، فلذلك فعل تعالى ما تقدم بيانه. والاعتاد من أدلة السمع على ما تقدم من الاستدلال بقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾.

فصل في ذكر شبه المخالفين

احتجوا لذلك بأشياء عقلية وسمعية. أما العقلية فنحن قولهم: إن الله تعالى يرى غيره، فوجب أن يرى ذاته كالواحد منا، وإذا صح أنه تعالى يرى ذاته صح أن يراه غيره، لأن المرئي يصح أن يراه كل راٍ^٢. الجواب: لم زعمتم أن العلة المصححة لكون الواحد منا رائيًا لذاته هو كونه رائيًا لغيره؟ وما أنكرتم على عاكس يعكس ذلك عليكم فقال: بل إنما صح أن يرى غيره لأنه يرى ذاته؟ ثم ينقض ذلك عليهم بأن استدلالهم هذا كمن يستدل فيقول: إن أحدنا إنما يصح أن يحرك ذاته لأنه يحرك غيره، والله تعالى / يصح أن يحرك غيره، فقولوا: إنه يصح أن يحرك ذاته. فإن قالوا: إن ذاته تعالى لا تصح عليها الحركة، فلم يجب أن يصح أن يحركها، قبل لهم: فقولوا بمثله في الرؤية، أو بينوا^٣ أنه يصح أن تكون ذاته مرئية، ثم أوجبوا أن يرى ذاته إذا كان رائيًا لغيره، ومتى بينتم ذلك استغنيتم عن الاستدلال عليه بكونه رائيًا لغيره. فإن قالوا: الدليل على أن العلة في صحة كونه رائيًا لذاته هي كونه رائيًا لغيره أن صحة كون الواحد منا رائيًا لنفسه تتبع كونه رائيًا لغيره ثبوتاً وعدماً، وما أخرجه عن كونه رائيًا لغيره

٦٩ و

يخرجه عن صحة كونه راثياً لذاته، فكانت هي العلة، قيل لهم: هذا غير مسلم، فإن أحدنا قد تمنعه الموانع من رؤية غيره ويصح مع ذلك أن يرى ذاته، بل العلة في ذلك هو أن ذاته جسم والجسمية مصححة للرؤية، ولهذا لو لم تكن في الوجود إلا ذات الواحد منا لما امتنع عليه رؤية ذاته، ولهذا لو قدر الواحد منا امتناع رؤية غيره لضرب من المانع لما خطر بباله أنه تمتنع عليه رؤية جسمه.

فإن قالوا: إنا نعني بقولنا: إنه علة، أنه يقتضيه اقتضاء دلالة، لا اقتضاء إيجاب، كما نقولون: إن كون القادر قادراً يقتضي كونه حياً اقتضاء دلالة. وإنما قلنا ذلك لما تذكرونه في دلالة كون القادر قادراً على كونه حياً، وهو أنه لما صح أن يقدر، وتعذر على الجهاد ذلك، فلا بد من أن يكون على صفة لأجلها يصح أن يقدر، فكذلك نحن نقول: إنه إذا صح أن يرى غيره، وتعذر ذلك في غيره، فلا بد من أن يكون في نفسه على صفة يصح أن يُرى عليها، قيل لهم: إن الذي ذكرتموه من الاستدلال إنما يقتضي أن يكون في نفسه على صفة [لأجلها] يصح أن يرى غيره، ولا يقتضي أن يكون على صفة يُرى عليها، كما أن صحة كونه قادراً تدل على أنه على صفة لأجلها يصح أن يقدر ولا / تقتضي^٢ أن^٣ يكون على صفة يُقدر عليه لأجلها. فإن قالوا: إن ما دل على أنه يصح أن يرى غيره يدل على أنه يصح أن يرى ذاته، قيل لهم: ولم زعتم ذلك؟ وما أنكرتم على عاكس بعكس ذلك عليكم؟ وعلى أن ما دل على كونه راثياً لغيره هو أنه حي لذاته غير محتاج في رؤيته إلى الحواس وما يتبعها، وغيره يصح أن يُرى، فلذلك وجب أن يراه. وكونه حياً لذاته إنما يدل على كونه راثياً لما تصح رؤيته في نفسه، ولا يدل على صحة كون غيره مرئياً في نفسه. ألا ترى أن كونه حياً لذاته لا يدل على أن المعلوم يصح أن يُرى؟

ومنها قولهم، وهو أنه تعالى لما كان عالماً لذاته وجب أن يعلم ذاته كما يجب أن يعلم غيره، فكذلك إذا كان راثياً لذاته وجب أن يرى ذاته كما يجب أن يرى غيره. والجواب أن صفة الذات إنما يجب تعلقها بما يصح أن يكون متعلقاً لتلك الصفة في نفسه. ألا ترى أن لكونه راثياً لذاته لا يجب أن يرى المعلوم لما لم يصح أن يكون المعلوم مرثياً؟ فينبوا أن ذاته تعالى يصح في نفسها أن تكون مرثية حتى يجب تعلق كونه راثياً بها، كما يجب مثله في كونه عالماً. وعلى أن هذه الشبهة مبنية على أصولنا، لأن عندهم ليس بعالم لذاته ولا راء^٢ لذاته. فإن بنوها على أصولهم وقالوا: لما كان عالماً بعلم قديم وجب أن يعلم ذاته كما يعلم غيره، فكذلك يجب في كونه راثياً لأنه راء^٢ لإدراك قديم، قلنا: إن المعنى القديم إنما يوجب التعلق بما يصح أن يتعلق به كما ذكرناه في الصفة الذاتية. وقد نقضت الشبهة بكونه تعالى قادراً، فإن كونه قادراً لذاته أو بقدرة قديمة لا يوجب كونه قادراً على ذاته، وإن أوجبت كونه قادراً على غير ذاته.

٧٠

ومنها / [قولهم]، وهو أن السواد يُرى لأنه موجود، والله تعالى موجود، فوجب أن يصح أن يُرى. وربما يحجرون هذا بأن لا نرى السواد المعلوم، فإذا وجد صح أن نراه، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود. وربما يحجرونه بأننا نرى الجسم والسواد، فلو كان المصحح للرؤية هو كونه سواداً لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد، ولو كان المصحح لرؤية الجسم هو كونه جسماً لما رأينا السواد، لأنه ليس بجسم، فصح أن المصحح للرؤية هو الوجود. وكذا هذا في غير السواد والجسم، لأن جميع المرثيات تشترك في الوجود وتفتقر في غيرها من الصفات. والجواب: الصحيح أن وجود الشيء نفسه وذاته، وهو من الأسماء المشتركة. والمخالف لا يأتي هذا، فكأنهم قالوا: نرى السواد لأنه سواد، فلم يصح أن يوجبوا أن يروا ذاته تعالى، لأنها ليست بسواد. وعلى طريقتهم لا

يصح تحريرهم للشبهة بالوجه الثاني، لأنهم متى قالوا: لو رأيناه لكونه سوادًا لما رأينا الجسم، لأنه ليس بسواد، لأن هذا يوهم أنهم يجعلون وجود السواد أمرًا زائدًا على كونه سوادًا. وأما التحرير الأول فلا يقتضي أن يُرى السواد لأمر زائد على كونه سوادًا، لأن السواد المعلوم ليس بسواد في حالة العدم، وكونه سوادًا هو وجوده، وإنما يُسمّى المعلوم سوادًا توسعًا كما يُسمّى الجسم المعلوم جسمًا.

فأما أصحابنا فإنهم يذهبون إلى أن وجود السواد صفة زائدة على كونه سوادًا، فجوابهم على طرق شيوختا هو أنا نرى السواد لكونه سوادًا، لا لكونه موجودًا، ولهذا نفصل من جهة الرؤية بين هيئة السواد وهيئة البياض وبين الجسم، كما نفصل من جهة الإدراك بين الحجم الصغير والكبير، ونعلم ضرورة عند هذا الفصل أنا نفصل بينهما بما ندرکہما عليه، كما نعلم / مثله في الصغير والكبير، فلو أدركنا السواد بكونه موجودًا لما فصلنا بينهما ولما علمنا أنا نفصل بينهما بما ندرکہما عليه.

ثم إنا نقسم عليهم الكلام فنقول: أفقولون: إنا نرى السواد من حيث كان سوادًا فقط أو من حيث كان موجودًا فقط أو من حيث كان سوادًا موجودًا؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: فليس يلزم منه أن نرى الله تعالى، لأنه ليس بسواد. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فقد كابرتم ودفعت ما تعلمونه من أنكم تفصلون بينه وبين البياض بما تدرکہها عليه. ويقال لهم: ولو سلّم لكم أنكم ترون السواد لوجوده لم يجب أن تحکوا بأنكم سترونه تعالى ما لم تبنوا أن صفة الوجود صفة واحدة في الذوات كلها.

فإن قالوا: إن الرؤية، وإن تعلقت بالسواد من حيث هو سواد، إلا أن المصحح لتعلق الرؤية به هو وجوده، قيل لهم: أيصح تعلق الرؤية لأنه شرط

في كونه مرئياً أو لأنه يؤثر في السواد، فيغيّره تغييراً يصح معه أن يُرى، ولولا ذلك لم يصح أن يُرى، أو لأنه شرط في حصول كونه سواداً، أو لأنّ الوجود يؤثر في كونه سواداً؟ فإن قالوا بالأول، فالرؤية إذن متعلقة بكونه سواداً، وكونه سواداً هو المصحح لتعلق الرؤية به، وإن سُلّم أن شرط التعلق هو الوجود، فينبغي أن تبينوا أن صفته تعالى تصحح تعلق الرؤية، ثم اشرطوه بوجوده تعالى. وإن قالوا بالثاني، قيل لهم: إنا لا نعقل للسواد صفة أكثر من كونه سواداً موجوداً، فما تلك الصفة التي أترتها؟ صفة الوجود؟ وكان ينبغي لو أثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أن لا نراه سواداً ولا نفصله من جهة الرؤية من غيره. ثم ما أنكرتم أن يؤثر الوجود في ثبوت تلك الصفة أو ذلك الحكم للمحدثات دون ذات القديم، فلا يجب لكونه / موجوداً أن يصح أن يُرى؟ وإن قالوا بالثالث، قيل لهم: ولم إذا كان الوجود شرطاً في حصول كونه سواداً لزم أن يُرى؟ وعلى أن متعلق الرؤية على هذا القول هو كونه سواداً، وهو المصحح للرؤية^٣، فلم يلزم في كل صفة مشروطة بالوجود أن تصحح الرؤية. وإن قالوا بالرابع، قيل لهم: المؤثر في كونه على هيئة السواد هو صفة ذات السواد عند أصحابنا وعندنا، وعندكم الفاعل هو المؤثر فيه. ولو أثر الوجود في صفة السواد كان متعلق الرؤية هو كونه سواداً، وهو المصحح للرؤية، فلم يجب في كل صفة يؤثرها الوجود أن تصحح الرؤية.

٧١ و

ويقال لهم على قولهم: إنا لما رأينا السواد في حال وجوده، ولم نره في حال عدمه، علمنا أن الوجود هو المصحح لتعلق الرؤية: أتقولون لهذا الاعتبار: إن الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل صفة لكل ذات، وإن كانت صفات الذوات مختلفة، أو ببعض صفات الذوات دون بعض؟ فإن قالوا بالثاني، قيل لهم: فجزوا أن لا يصحح وجود الباري تعالى تعلق الرؤية بذاته أو بصفاته. وإن

قالوا بالأول، قيل لهم: ما أنكرتم أن يصح وجود المحدثات تعلق الرؤية بها دون وجود القديم، لأنكم ما وجدتم هذا الاعتبار إلا في وجود المحدثات؟ ويقال لهم: أليس الإدراك ذاتاً موجودة عندهم وكذلك ضده موجوداً فيها لا يدرك^١ من الذوات؟ فلا بد من: بلى. قيل لهم: فيجب أن يصح أن نرى الإدراك وضده على قولكم. فإن قالوا: يصح أن نراها، وإنما لا نراها لوجود ضدهما، قيل لهم: فكذلك، فقولوا في ضدهما: إنا لا نراها لضدين آخرين، وفي ذلك وجود ما لا نهاية له من الأضداد في كل حيوان. وإن قالوا: إن الإدراك يستحيل أن نراه نحن وكذلك ضده، والقديم يراها، وهذا مذهبهم، قيل لهم: فقد بطل قولكم: إن الوجود مصحح لرؤية كل ذات. فإن قالوا: / إنا نقول إن الوجود مصحح لكون الموجود مرئياً، وليس بموجب لكون الرائي^{٧١} رائياً، فتي قلنا: إن الباري يرى كل موجود بإدراك قديم ويرى الإدراك القديم بنفس ذلك الإدراك، فقد تم قولنا، قيل لهم: وبماذا علمتم أن الباري تعالى يرى كل موجود؟ وما أنكرتم أن يستحيل أن يرى بعض الذوات كما وجب مثله فينا؟ فإن قالوا: للاعتبار الذي ذكرناه، قيل لهم: إن هذا الاعتبار حاصل فينا أيضاً، فإذا لم يدل فينا على وجوب صحة رؤية كل موجود لم يدل فيه تعالى أيضاً.

فإن نصروا تحريرهم لهذه الدلالة وقالوا: لو كان إنما نرى السواد لكونه سواداً لما صح أن نرى البياض ولا الحجم، لأنها ليسا بسواد، وهذا لأن العلة والمصحح يجب طردهما وعكسهما. ولو جاز أن تختلف العلة، والحكم واحد، وكذلك المصحح، لجاز أن يتحرك الجسم للحركة ولمعنى يخالف الحركة، وأن يقدر القادر للقدرة ولمعنى غير القدرة، ويصحح التحيز كونه كائناً في الجهات وصفة أخرى غير التحيز، ويصحح كون الحي حياً كونه عالماً وقادراً ومدركاً

وتصححه صفة أخرى غيرها. فإذا لم يجوز ذلك فكذلك المصحح لكون المرئي مرئياً، قيل لهم: 'ولم إذا لم يجوز أن يختلف ما ذكرتم وجب مثله في كل علة ومصحح؟ أليس المصحح لتعلق العلم بالمعلوم ما يكون عليه الشيء، ثم يختلف ذلك؟ فما أنكرتم من مثله للمصحح لكون المرئي مرئياً؟ وكذلك الأعراض المختلفة تشترك في حلولها في محل واحد وفي صحة حلولها في المحل واستحالة حلولها لا في محل. وأيضاً، فنحن لا نثبت المعاني التي^١ يثبتها أصحابنا، فلا يلزمنا ما أئرموه في الحركة والقدرة. ويقال لهم: أليس العلم القديم يوجب كونه تعالى عالماً بكون زيد في الدار، / ويوجب العلم المحدث كون أحدنا عالماً بذلك، وإن كان القديم يجب كونه مخالفاً للمحدث، والحياة القديمة تصحح قيام العلم والقدرة بذاته تعالى، والمحدث تصحح قيامها^٢ بالواحد منا، فقد اختلفت العلة والمصحح على قولكم، والحكم واحد.

٧٢ و

فإن قالوا: إن كون الواحد منا عالماً بكون زيد في الدار مخالف لكونه تعالى عالماً، وصحة كون أحدنا عالماً قادراً مخالفة^٣ لصحة كونه تعالى كذلك، فلم يتفق، وتختلف علته ومصححه، قيل لهم: فما أنكرتم أن يخالف كون أحدنا رائياً للسواد كونه^٤ رائياً للبياض وللحجم، فلا يلزم أن يكون المصحح فيها واحداً؟ بل ما أنكرتم أن يكون وجوده تعالى مخالفاً لوجودنا، لأن وجوده تعالى ثابت له لم يزل، وليس كذلك وجودنا، فلا يلزم أن يصحح وجوده ما يصححه وجودنا؟

وأما الجواب على طرق شيوخننا فهو أنه إنما وجب فيما ذكروه من العلل أن لا تختلف مع اتفاق أحكامها، وكذلك فيما ذكروه من المصحح، لأن تلك الأحكام هي أخص أحكام تلك العلل وذلك المصحح، وهي كاشفة عن حقيقة

١. لهم: له ٢. التي: الذي ٣. قيامها: قيامها

٤. مخالف: مخالفاً ٥. مخالفة: مخالفاً ٦. كونه: لكونه

تلك العلل والمصحح، ولهذا لا يمكننا أن نحد تلك العلل والمصحح إلا بذكر تلك الأحكام، فلا يمكننا أن نكشف عن حقيقة الحركة إلا أنه معنى يوجب كون محله متحركاً في جهة، وكذلك في المصحح نقول: صفة الحياة هي الصفة التي تصحح كون الحي عالماً قادراً، فهذه الأحكام هي كالحقيقة لتلك العلل وذلك المصحح. فالقول بعد ذلك: إنه يتحرك المحل لمعنى ليس بحركة، مناقضة، إذ كان حقيقة الحركة ما به يتحرك المحل، والقول بأنه يصح كون الحي عالماً بصفة غير كون الحي مناقضة لمثل ما ذكرناه. وليس كذلك كون السواد مرئياً وكذلك كون الحجم مرئياً، لأن هذا / الحكم لا يكشف عن حقيقتها، ونعرف ٧٢ ظ حقيقتها من دون هذا الحكم، إلا أن يخالف الخصم في التسمية فيقول: إنا لا نسمي كل ما يوجب كون المحل متحركاً حركة، ويقول في المصحح مثل ذلك، فيقال له: إنه لا اعتبار بالتسمية إذا سلم المعنى. ويبين له خطأ ما ذهب إليه من جهة اصطلاح المتكلمين، لأن من أثبت هذه المعاني هو الذي اصطلاح على تسميتها بهذه الأسماء، فنتي تكلم متكلم بحسب اصطلاحهم ووجب أن يعني به ما يعنونه، وكذا هذا في المصحح.

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصحح صفة العالم صفةً وتصحح صفة القادر صفةً وتصحح صفة المدرك أخرى، فلا يكون من خالفكم في أن المصحح لكلها صفة واحدة مخالفاً في عبارة؟ قيل له: إن ذلك مجوز قبل قيام الدلالة على أن المصحح لذلك كله صفة واحدة، والدلالة لذلك هي أنه لا يجوز أن يصح كون الواحد منا عالماً ثم يستحيل كونه قادراً ومدركاً، فلو كان لكل واحد منها مصحح آخر لم يمتنع أن يصحح بعض هذه الصفات من دون بعض بأن لا يصاحب أحد المصححين الآخر، إذ لا طريق إلى تضمن أحدهما بالآخر ولا إلى حاجة أحدهما إلى الآخر. فأما كون الذات التي ليست بحجم كائنة في جهة فغير

معقول، لأنه ليس معنى كون الذات كائنة فيها إلا أنها شاغلة للجهة ومخرجة لها عن كونها فراغاً، حتى إذا رام حجم آخر حصوله في جهته لم يمكنه، فالقول بأنها كائنة فيها وشاغلة لها وليست بحجم مناقضة.

فأما [قول] من قال: إن السواد يُرى على كونه سواداً وعلى كونه موجوداً، فإنه يبتل بما تقدم، ويقال لهم: إذا تعلقت الرؤية بالسواد بأنه موجود فقد صحح الرؤية كونه سواداً وكونه موجوداً، وهما صفتان مختلفتان، فقد اختلف المصحح لحكم واحد. فإن قالوا: المصحح لتعلق الرؤية / بالسواد على الجهتين هو الوجود، فلم يختلف المصحح، قيل لهم: إذا كانت الرؤية تتعلق بكونه سواداً كما تتعلق بكونه موجوداً، لم يكن بأن يقال: إن المصحح لتعلق الرؤية بكونه سواداً هو الوجود، بأولى من أن يقال: بل المصحح لتعلقها بكونه موجوداً هو كونه سواداً. فإن قالوا: لو كان المصحح هو كونه سواداً لما صح أن نرى البياض، لأنه ليس بسواد، قيل له: ولو تعلقت الرؤية بكونه سواداً لما تعلقت بالبياض، لأنه ليس بسواد، وإذا جاز أن يختلف المتعلق، والمتعلق واحد، جاز أن يختلف المصحح، والمصحح واحد. ويلزمهم على قولهم: إن المصحح لرؤية السواد هو وجوده، أن يصح أن نرى كل موجود حتى نرى الطعوم والأصوات والروائح وأن يكون المصحح لإدراك سائر المدركات وجودها، فيلزم منه أن يصح أن نسمع الألوان وندركها كإدراك الحجم والطعم والرائحة وأن يصح أن ندرك كل مدرك بحاسة مخصوصة بما يخالفها من الحواس. والقوم يلتزمون كل ذلك، فيلزمهم أن تكون الحاسة واحدة، لأنها كافية عندهم في خلق كل إدراك لمدرك، فلا معنى لخلق الحواس المختلفة، وكفى بما يلتزمونونه شناعة لمذهبهم وفضيحة لهم عند العقلاء.

ويلزمهم إذا قالوا: إن السواد يدرك لكونه موجوداً ولكونه سواداً

لإدراكين يفعلها الله تعالى، أن يجوزوا أن يخلق أحدهما دون الآخر، إذ لا طريق إلى حاجة كل واحد من الإدراكين إلى الآخر ولا إلى تضمن أحدهما بالآخر، فيلزمهم أن يخلق الله تعالى فينا إدراكاً لوجود السواد وإدراكاً لوجود البياض، ولا يخلق الإدراك لصفتيهما، فندركهما موجودين ولا نفصل بينهما. فإن قالوا: إن أحد الإدراكين مضمن بالآخر أو هو محتاج إلى الآخر، قيل لهم: إن جاز لكم أن تقولوا هذا جاز لمخالفكم أن يقول: إن إدراك / المدرك مضمن بإدراك كل مدرك لا مانع من إدراكه، وفي ذلك وجوب كوننا مدركين لله تعالى الآن. فإذا لم يجب ذلك علمنا أنه يستحيل كونه مدركاً.

٧٣ ظ

شبهة. قالوا: الجوهر إنما صح أن يُرى لأنه قائم بذاته، والقديم قائم بذاته، فلزم أن يصح أن يُرى. الجواب: هذه دعوى، فما دليلكم عليها؟ فإن قالوا: الدليل على أنه يُرى لأنه قائم بذاته لأنه إذا وُجد، وكان قائماً بذاته، صح أنه يُرى، وإذا عدم لم يصح أن يُرى، قيل لهم: هذا التعليل غير حاصل فيما ليس بقائم بذاته كاللون ويصح أن يُرى، وعندكم أن العلة لا يجوز أن تختلف والحكم متفق وكذلك المصحح. وأيضاً، فإنه إذا عدم، كما يخرج عن كونه قائماً بذاته، فكذلك يخرج عن كونه متحيزاً. فما أنكرتم أن يصح أن يُرى لتحيزه، وذات القديم تعالى ليست بمتحيزة؟ وإن قالوا: إنما قلنا: إنه يُرى لأنه قائم بذاته، لا لتحيزه، لأنه لو رُئي لتحيزه لما رُئي السواد، لأنه ليس بمتحيز، قيل لهم: ولو رُئي لكونه قائماً بذاته لما رُئي السواد، لأنه ليس بقائم بذاته. ولأننا نفصل من جهة الرؤية بين الصغير والكبير ونعلم أنا نراه صغيراً وهذا كبيراً، فلو رأيناها لكونها قائمتين بالنفس، لا لتحيزهما، لما فصلنا بينهما. وأيضاً، فلو قدرنا شيئاً متحيزاً مفتقراً في وجوده إلى محل لما زال عن قلوبنا صحة رؤيته، ولو قدرنا شيئاً غير متحيز مستغنياً عن محل لشككنا في كونه مرئياً، فما يتبعه العلم بكون الجوهر مرئياً لا محالة يجب أن يكون هو المصحح للرؤية، وهو التحيز دون غيره.

شبهة. استدلو فقالوا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال، وإذا لم تؤد إلى

٧٤ و

محال كانت جائزة. ثم ذكروا الأقسام التي يصح أن يقال: إنها هي الأمور المستحيلة التي تؤدي رؤيته تعالى إليها، / وبينوا أنها لا تؤدي إليها بوجوه تضعف. ثم إن الشيخ أبا الحسين رحمه الله أجابهم عنها، ثم قال: وأنا أرتب هذه الشبهة وأذكرها على أتم وجه من الوجوه التي ذكروها عليه، وأجيب عن الأسئلة بأجوبة غير ما اعتمدوا عليه، ثم أجيب عن الشبهة بالجواب الصحيح. ونحن نقصر على ما ذكره ونعرض عن وجه إيرادهم للشبهة، لأن فيما أورده الشيخ غنى عنه إلا فيما تكون فيه زيادة فائدة، فإننا ندرجها في هذا الإيراد، إن شاء الله تعالى. قال رحمه الله: ليس تخلو رؤيته إما أن تكون مستحيلة أو غير مستحيلة. فإن كانت مستحيلة لم تخل إما أن تُعلم استحالتها بديهة أو استدلالاً، ولو عُلمت بديهة لاشتراك في العلم بها العقلاء. ولو عُلمت باستدلال لكان لاستحالتها وجه يقتضيها، وذلك الوجه لا يخلو إما أن يقتضي إحالة راجعة إلى ذاته أو إلى غيرها، أو يكشف عن أمر محال إما راجع إليه تعالى أو إلى غيره. وجميع ما يذكر في هذه الأقسام يدخل في هذه الجملة، ونحن نفصلها: أما الأول فنحو أن يقال: إن رؤيته تعالى توجب أن يكون على صفة تستحيل عليه، نحو أن يكون على صفة بعض المحدثات، أو توجب خروجه عن صفة يجب كونه عليها إما في كل الأحوال أو في بعضها. أما الأول، فنحو أن نقول: إن رؤيته تعالى توجب كونه جوهرًا أو لونًا، أو كونه على صفة بعض المحدثات، وهذا لا يصح لأننا نرى الجوهر، فلا يوجب ذلك كونه على صفة غيره، ونرى السواد، فلا يصير بياضاً. فإن قيل: إنما لا يصير ما ذكرتم على صفة غيره لأن تلك الصفة تستحيل عليه، قيل له: فيجب أن لا توجب رؤيته تعالى كونه على صفة غيره لأنها تستحيل عليه تعالى، لأن الرؤية تتعلق بالشيء على ما هو به كالعلم، فلا يصير على ما هو به للرؤية، بل يجب أن تكون / [هذه الأجناس]

٧٤ ظ

على تلك الصفات قبل الرؤية. فإذا لم توجب رؤيتها كونها على صفاتها، فكيف توجب كونها على صفات غيرها من الأجناس؟ واعلم أننا جرينا في هذا الكلام على طريقة من يثبت الأحوال، لأن في مخالفتنا في الرؤية من يقول بالأحوال، وقد يذكر الصفة ويعني بها حقيقة الشيء أيضاً، فما نبطل به هذه الأقسام بدخل فيه كلا الوجهين.

وأما الثاني، وهو خروجه عن صفاته، فباطل لأننا نرى القادر العالم الحي، فلا يخرج من كونه كذلك، وكذا هذا في سائر صفاته. ولأن الرؤية تتعلق بالشيء على صفة، وتلك الصفة لا تنافي هذه الصفات، فلا وجه للقول بأن رؤيته توجب خروجه عن صفاته تعالى. فأما كونه تعالى موجوداً فهو شرط للرؤية، فكيف توجب الرؤية خروجه عنه؟ وإذا لم توجب خروجه عنه في الحال، فأحرى أن لا توجب خروجه عنه من قبل، لأن المؤثر لا يتقدمه تأثيره. ولا يجوز أن توجب رؤيته تعالى حصول غيره على صفة مستحيلة، ولا أن تخرجه عن صفته، لأننا نرى المحدثات، فلا توجب شيئاً من ذلك لأن رؤية الشيء لا تتعلق بغيره، فلو أوجبت الرؤية خروجه عن صفته لكانت بأن توجب لما تتعلق به أولى، لأنها به أخص. ولا يجوز أن تكشف الرؤية عن حصوله على صفة مستحيلة عليه أو خروجه عن صفة تجب له، لأنها لو كشفت عن ذلك لما كشفت عنه بنفسها، لأنها كالعلم، وإنما تكشف عنه لما يذكرونه أن من شرط الرؤية ما لا يصح إلا على محدث كالجوهر واللون، نحو المقابلة وغيرها. قال: وكل ذلك قد أبطلناه. ولا يجوز أن تكشف عن حصول صفة لغيره تعالى مستحيلة، نحو كون الجسم أسود أبيض، لأنه لا اختصاص لها بغير ما تتعلق به. وأما^٢ كشفها عن صحة رؤية ما لا نقابله أو لما هو محجوب أو بعيد فذلك ليس بمحال عندهم، وكذلك كشفها عن صحة كوننا غير راثنين لجبل /

٧٥ و

بحضرتنا. فأما أنها تؤدي إلى شكنا في أن بحضرتنا فيلة وعساكر لا نراها، قالوا: قد بينا أنها لا تؤدي إلى ذلك، فبان أنه ليس في رؤيته تعالى وجه إحالة. ومتى قيل لهم: فكونه تعالى عالماً لذاته لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا تحيلوه، كان لهم أن يجيبوا على طريقتهم بأنه يؤدي إلى محال، وهو أن تكون ذاته تعالى علماً، فيستحيل كونه تعالى عالماً قادراً حياً. وإذا قيل لهم: فحدوث فيل بالهند الآن لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن تقطعوا على حدوثه، كان لهم أن يقولوا: إنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة، فوزانه أن نقول: حدوث فيل بالهند لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يستحيل حدوثه الآن، ونحن نقول كذلك، ولم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤد إلى محال وجب القطع على حصولها، فلا يلزمنا القطع على حدوث فيل الآن بالهند. ومتى قيل لهم: فوجوب حدوث فيل الآن بالهند لا يؤدي إلى محال، فقولوا: إنه واجب حدوثه الآن، كان لهم أن يجيبوا بأنه إن عنيتم بوجوب حدوثه وجوبه في الحكمة، فذلك عندنا يؤدي إلى محال، لأن وجوب الفعل عليه تعالى يقتضي كونه تحت حد ورسم، وفي ذلك خروجه عن صفاته. ولأنا قلنا: إن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال فلم تكن مستحيلة، فوزانه من حدوث الفيل أن يقال: إن وجوب حدوثه من جهة الحكمة لا يؤدي إلى محال، فيجب أن يكون وجوبه في الحكمة غير محال، وكذلك نقول، لأنه لا يمتنع أن تتعلق بذلك مصلحة دينية، فيجب خلقه في الحكمة. وإن عنيتم بالوجوب وجوب حدوث الفيل كوجوب الحكم عن العلة أو وجوب المسبب عن السبب، فذلك أيضاً يؤدي إلى محال بأن يحدث لم يزل، لأنه ليس بأن يجب حدوثه في وقت أولى من وقت، وفي ذلك حدوثه لم يزل، وذلك محال.

٧٥ ظ

وأما معارضتهم بنفي رؤيته تعالى بأن يقال: إن نفي رؤيته / تعالى لا يؤدي إلى محال، فينبغي أن لا يكون نفيها مستحيلاً، قال الشيخ أبو الحسين: وعندي أن هذا القلب لا يلزمهم على ما رتبته عليه دلالتهم، وذلك لأن لهم أن

يقولوا: عندنا نبي رؤيته تعالى غير مستحيل، كما أن رؤيته غير مستحيلة. ومتى قيل: فاستحالة رؤيته تعالى لا تؤدي إلى محال، فقولوا: إنها مستحيلة، كان لهم أن يقولوا: إنا لم نقل: إن رؤيته تعالى إذا لم تؤدي إلى وجه إحالة فإنه يجب القطع بحصولها، وإنما قلنا: فينبغي أن لا تكون مستحيلة، فلم يلزمنا إذا لم تؤدي استحالة رؤيته إلى محال أن نقطع على استحالتها. ومتى قيل لهم: فإذا لم تؤدي استحالة رؤيته إلى محال، فقولوا: إن استحالتها غير مستحيلة، كان لهم أن يجيبوا عن ذلك وعن القسم الذي قبله بأن استحالة رؤيته تؤدي إلى محال لأن من أقوى وجوه الإحالة أن لا يؤدي ثبوت الشيء إلى وجه من وجوه الإحالة، ولا يكون مستحيلاً في نفسه، ثم يستحيل ثبوته. ألا ترى أنه لما لم يستحل^١ علم زيد بكون عمرو في الدار، ولا أدى إلى وجه من وجوه الإحالة، لم يستحل علمه بذلك؟ ومتى قال قائل: فاستحالة علمه بذلك ليس فيها^٢ وجه من وجوه الإحالة، فينبغي أن يستحيل علمه بذلك، كان لنا أن نقول: إن من أقوى وجوه الإحالة أن يستحيل ما حاله ما ذكرناه، فوجب نفي استحالة علمه بذلك. يبين هذا أن معنى قولنا: هذا الشيء مستحيل، أنه غير ممكن ثبوته إما في نفسه، فنعلم ذلك بديهية، أو يؤدي ثبوته إلى وجه إحالة. فإذا لم يكن الشيء مستحيلاً في نفسه، ولو ثبت لم يلزم عليه محال، فكيف يكون مستحيلاً؟ وما الفرق بين هذا وبين الأشياء الصحيحة؟ ومتى قيل له: من أقوى وجوه الاستحالة في رؤيته أن لا تؤدي استحالتها إلى استحالة، كان لهم أن يقولوا: إنا قد بينا أن في استحالتها وجه إحالة، وهو أن يكون ما ليس بمستحيل في نفسه ولا مؤد^٣ إلى محال / مستحيلاً.

و ٧٦

ومتى قيل لهم: ولم زعمتم أنه ليس في رؤيته قلب له عن حقيقة؟ كان لهم أن يقولوا: إن قلبه عن حقيقة هو أن يخرج عن بعض صفاته الذاتية أو عن

جميعها، أو يجب له صفة تستحيل عليه، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تؤدي إلى ذلك لا إيجاباً ولا كشافاً. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا يتقلب عن حقيقته، لأنه ليس يجب إذا لم يتقلب السواد عن حقيقته إذا رُئي أن لا يجب انقلاب غير السواد عن حقيقته لو رُئي. ألا ترى أن الجوهر لا يتقلب عن حقيقة إذا كان محلاً للعرض؟ ولو جاز ذلك على العرض لانقلاب حقيقته أو لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته. وكذلك العرض لا يتقلب حقيقته إذا حل الجسم، ولو قيل: إن الجسم يحل غيره لكشف ذلك عن انقلاب حقيقته، وكذلك لو قيل: إن القديم يحل الحِل لكشف ذلك عن حدوثه وانقلاب حقيقته، فصح أن أحكام بعض النوات متى قُدّرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته^١.

ومتى قيل لهم: إن رؤيته تعالى تقتضي شبهه بغيره، كان لهم أن يقولوا: إن تشبيهه بغيره هو أن يثبت على صفات غيره من النوات، نحو أن يكون بصفة الجوهر أو السواد أو غيره من المحدثات، وقد بينا أن رؤيته تعالى لا تقتضي كونه على صفات غيره. وهذا أولى مما أجابوا به من أنا نرى السواد، فلا يصير لذلك مشبهاً^٢ للبياض، لما ذكرنا الآن من أن ثبوت بعض أحكام الذات لو قدرت لما يخالفها لم يجب أن يبقى على حقيقته. ويقال لهم: ولم إذا وجب ما ذكرتم في السواد والبياض لزم مثله في القديم تعالى؟ وعلى أنه لا يمنع أن تناول الرؤية أجناساً محصورة مختلفة ويستحيل تناولها لغير تلك الأجناس، فقي قيل في شيء: إنه يُرى، لزم أن يكون واحداً من تلك الأجناس، ثم لا يلزم / في بعض تلك الأجناس، إذا تناولته^٣ الرؤية، أن يكون من جنس ما يخالفه من تلك الأجناس. ألا ترى أن الإدراك يتناول الطعوم المختلفة والأرايح المختلفة، ولو قيل: إن الرائحة تدرك كإدراك الطعم، أو قيل في الطعم: إنه يدرك كإدراك

٧٦ ظ

١. حقيقة: حقيقتها ٢. مشبهاً: مشبها ٣. تناولته: تناولت

الرائحة، للزم أن يكون الطعم واحداً من جنس الأرايح والرائحة واحدة^١ من جنس الطعوم، وإن كان يدرك الطعم ولا يصير من جنس^٢ آخر، وكذلك الرائحة؟ وكذا يجب فيما نحن فيه.

ومتى قيل لهم: إن الاستحالة نفي والنفي لا يعلل، كان لهم أن يقولوا: الاستحالة نفي مخصوص، لكننا بما ذكرناه ما عللنا النفي، وإنما ذكرنا الطرق التي بها نعلم الاستحالة، وبيننا أن تلك الطرق منتفية عن رؤيته تعالى، فلم تكن مستحيلة. ومتى قيل لهم: إنكم أبطلتم بما ذكرتم أدلة خصومكم على استحالة رؤيته تعالى، وبطلان أدلتهم على استحالتها لا يقتضي صحتها، وإنما يقتضي الشك في صحتها وفي استحالتها، كان لهم أن يقولوا: إنا ما اقتصرنا فيما ذكرنا على إفساد أدلتهم على استحالتها، بل ضممنا إلى ذلك سائر الأقسام التي لها يصح أن يقال باستحالتها، وبيننا أنها لا تقتضي ذلك، فعلمنا انتفاء استحالتها. ومتى قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون رؤيته مستحيلة، وإن لم تؤدَّ إلى محال؟ كان لهم أن يقولوا: لو كان الأمر فيها كذلك لُعلم استحالتها بالبدية، لأن ما تُعلم استحالة باستدلال عقلي إنما يُعلم بهذا الوجه، وهو أنه يؤدي إلى محال، فما ليس كذلك، وهو يستحيل، كانت استحالة معلومة بالفطرة لا محالة، وإلا صح أن تُعلم استحالة باستدلال، ثم لا طريق إليها إلا ما ذكرناه من أنها تؤدي إلى محال.

هذا ما مشى به الشيخ أبو الحسين هذه الدلالة، ثم قال: واعلم أنه، إن كان وجوه الإحالة قد حصروها في هذه الشبهة وبينوا انتفاءها عن الرؤية، فالوجه في الكلام عليها أن نبين أن وجوه الإحالة ما انحصرت، أو ندفعهم عما اعترضوا على أدلة شيوخنا لاستحالة رؤيته تعالى ونبين صحتها باندفاع ما أوردوا عليها. قال: ونحن نجيب عن الشبهة بذكر ما اعتمد / عليه شيوخنا في أدلتهم،

ثم إنه ذكرها ولم يزد في الجواب عنها على ذلك. وعندي أن هذه الشبهة لا تعرض بموضع الخلاف، لأنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: فثبت بهذا الاستدلال أن رؤيته تعالى غير مستحيلة؟ أتعنون به أنه يثبت باستدلالكم هذا أن رؤيته تعالى صحيحة في نفسه كصحة كون ذاته معلومة؟ أم تعنون به أنها لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها وتجويز صحتها، لأن قولنا: لا يستحيل هذا الأمر، قد نعني به ما ذكرنا فرقاً بينه وبين ما يمنع العقل من اعتقاده، نحو اجتماع الضدين وكون الجسم في وقت واحد في مكانين؟ فإن عنيتم الأول، قيل لكم: لا نسلم أن كل ما لا تُعلم استحالاته بديهية ولا يؤدي إلى وجه إحالة أنه صحيح في نفسه. وما أنكرتم أن يكون ما هذا حاله على قسمين، أحدهما صحيح في نفسه إذا دللتا دلالة على صحته في نفسه، والثاني يصح أن تدل دلالة بعد كونه كذلك على استحالاته في نفسه؟ فإن عنيتم الثاني، قيل لكم: فقد كلفتم أنفسكم ما تستغنون عنه، لأن العقلاء قبل الاستدلال على كونه مريئاً أو غير مريئ يسلمون أن رؤيته تعالى غير مستحيلة على معنى أنه لا يمنع العقل من اعتقاد صحتها ولا اعتقاد استحالاتها. ألا ترى أن قدم العالم قبل الاستدلال على حدوثه غير مستحيل على هذا المعنى، ولهذا لا يصف العلماء من يصفه بالقدم مكابراً؟ ثم لا يدل ذلك على أنه ليس بمستحيل في نفسه، ولهذا صح أن تدل الدلالة على ذلك، فتكلفكم الاستدلال بكون رؤيته تعالى غير مستحيلة على هذا المعنى تكلف لما لا يغني.

وما ذكره شيخنا أبو الحسين من أن ما لا تُعلم استحالاته بديهية فالطريق إلى العلم باستحالاته هو أن يؤدي إلى وجه إحالة، فإذا لم يؤدي إلى وجه إحالة وجب أن تُعلم استحالاته بديهية، يعترضه وجهان، أحدهما أن يقال له: إنك حكمت بأنه إذا / كان الأمر مستحيلاً في نفسه فلا بد من أن تُعلم استحالاته إما بديهية

ظ ٧٧

أو بطريق وما^١ يجري مجرى الحكم له، وهو أدأؤه إلى وجه محال. فها أنكرت أن يكون مستحيلًا، ثم لا تعلم استحالته بديهية ولا بطريق؟ يبين هذا أن الاستحالة نقي، فلم يجب أن يكون لها تأثير وحكم يكون طريقاً إلى العلم بها، ولم يجب أن تعلم بديهية. وإنما تجب هذه الطريقة في الأمور الثابتة لو جَوَزنا ثبوتها ولا تُعلم بنفسها ولا يكون إلى العلم بها طريق، لأن تجويز ثبوتها، والحال هذه، يفسد علينا العلوم الضرورية والمكتسبة، على ما تقدم بيانه. فأما تجويزنا لانتفاء أمور لا طريق لنا إلى العلم بنفيها فلا يفسد شيئاً من العلوم. فإن قالوا: لو جاز انتفاء أمر لا طريق لنا إلى العلم بانتفائه لجاز ثبوت أمر لا طريق لنا إلى العلم بثبوته^٢، قيل لهم: ولم قلتم: إن أحد الأمرين كالآخر؟ يبينه أن القطع على انتفاء ما لا طريق إلى العلم بثبوته ليس بمعلوم ضرورة، وإنما يُعلم باستدلال، وهو أن تجويزه يؤدي إلى الجهالات، فوجب نقي هذا التجويز. فإذا لم يؤد إليها تجويز انتفاء أمور لا طريق لنا إلى انتفائها صح تجويزه. ألا ترى أن تجويز ما إليه طريق، غير أن طريقه فائت عنا لما لم يؤد إلى شيء من الجهالات، صح تجويزه؟ كذا هذا. والوجه الثاني أنهم ليسوا بأن يقولوا: لو كانت رؤيته مستحيلة لكانت إما معلومة بديهية أو بطريق، وقد بينا أن طرقكم إلى استحالتها لا تؤدي^٣ إلى العلم باستحالتها، فلم تكن مستحيلة، بأولى من أن نقول لهم: لو كانت رؤيته تعالى صحيحة لكان لا بد فيها من مصحح، وذلك إما صفة ثابتة أو حقيقة الذات، والأمور الثابتة لا بد من أن تكون معلومة إما بديهية أو بطريق. وقد بينا نحن أن طرقكم لا توصل إلى العلم بصحة رؤيته تعالى، فلو كانت صحيحة لكان إلى العلم بصحتها طريق، فوجب نقي صحتها ونقي المصحح لها. وما ذكرناه أولى، لأن الأمور الثابتة بأن يكون / إلى ثبوتها طريق أولى^٤ من أن يكون طريق إلى نقي الأمور المتفنية.

٧٨ و

١. وما: أو ما ٢. بثبوته: بثبوتها ٣. تؤدي: تؤد ٤. أولى: اولى

وقول الشيخ أبي الحسين: إن استحالة الرؤية تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الاستحالة أن يستحيل ما لا تعلم استحالاته بديهية ولا يؤدي إلى محال، نعارضه بقولنا: إن صحة رؤيته تعالى تؤدي إلى محال، لأن من أقوى وجوه الإحالة أن يثبت أمر مصحح لحكم صحيح، ثم لا يُعلم بديهية ولا يكون إلى العلم به طريق، فهذا يمكن أن ندفع به هذه الشبهة قبل أن نعلم في جوابها على أدلة شيوخنا ودفع ما يعترضون به عليها.

قال الشيخ أبو الحسين: وأدلة شيوخنا ضربان، أحدهما ما اعتمد شيوخنا، نحو دليل المقابلة ودليل الموانع، والثاني ما اعترضه شيوخنا المتأخرون، كاستدلال من استدل بأنه لو كان مريئاً لكان من جنس المريثات، لكن^٢ هذه الدلالة، وإن كان فيها اقتصار على الوجود، إلا أنه^٣ يقال للمستدل بها: ما أنكرتم أن يكون في المريثات ما ليس من جنس هذه المريثات؟ فإنه لمكان هذا الاعتراض لا يثبت للخصم أن رؤيته تعالى غير مستحيلة، بل يجوز أن تكون صحيحة لجواز أن يكون في المريثات ما ليس من جنسها، ويجوز أن تكون مستحيلة لجواز أن لا يكون في المريثات جنس زائد على هذه الأجناس، فالمعتمد من أدلتهم يقضي باستحالتها، والمعتضة تشكك في استحالتها.

ولقائل أن يقول: أرأيت لو أجابوك بما نصرت به شبهتهم فقالوا: إن أدلتكم المعتمدة قد بينا أنها غير معتمدة، والمعتضة تدفع تشكيكها في استحالتها بأنها لو كانت مستحيلة لكان لا بد من أن تكون معلومة بديهية أو بطريق، فإذا بطل ذلك وجب الحكم بنفي استحالتها، ثم هب أنك تدفع اعتراضهم على المعتمدة، ولكن لا يمكنك أن تبقيهم على / الشك في استحالتها لأجل المعتضة، لأنهم فصلون عن الشك في استحالتها بما نصرت به شبهتهم؟

٧٨ ظ

فصل في ذكر شبههم من جهة السمع

احتجوا لذلك بآيات، منها قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (٧٥ القيامة ٢٢-٢٣) ﴿، وكيفية استدلالهم بالآية هو أن النظر يُستعمل في اللغة على معان، منها الانتظار كقوله تعالى ﴿فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (٢٧ النمل ٣٥) ﴿، ومنها بمعنى الرحمة كقوله تعالى ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (٣ آل عمران ٧٧) ﴿، ومنها بمعنى الاعتبار كقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (٨٨ الغاشية ١٧) ﴿، وبمعنى الرؤية كما يقال: نظرتُ إلى فلان، أي رأيته، وليس يمكن حمل النظر في الآية إلا على الرؤية دون غيرها من المعاني. أما على معنى الرحمة فلأن الرحمة من الله تعالى لنا وتستحيل منا له، تعالى عن ذلك، والاعتبار إنما يصح بأفعاله تعالى دون ذاته تعالى، وأما الانتظار فأهل الجنة منزّهون عنه لأن المنتظر يكون في حسرة وغم ولأن النظر متى عُذِّي بلى لم يُرد به الانتظار، فكيف إذا قرن مع ذلك بالوجه؟ فصح أن معنى الآية: وجوه يومئذ ناضرة لرَبِّها رائية.

واعلم أن الكلام في الآية يقع في وجهين، أحدهما أن يبيّن أن ظاهر الآية لا يدل على الرؤية، وإنما يدل على معنى يستحيل عليه تعالى عندنا وعندهم، فلا بد من تأويل الآية على غير ظاهرها عندنا وعندهم، والوجه الثاني الكلام في تأويلها. أما الوجه الأول فلأن النظر في اللغة ليس هو الرؤية لو علق مثلاً بالعين، فكيف بالوجه؟ وإنما هو تقليب الحديقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته، أو مقابلة الحديقة بالمرئي أو بما هو آلة للرؤية. فالنظر هو طلب الرؤية ومقدمة لها، كالإصغاء هو مقدمة السماع. والذي يدل لذلك أنه يقال: نظر إلي نظراً شزراً، ونظراً مزوراً، والشزر / والازورار صفة لتحريك الحديقة وكيفية

في مقابلتها بالمرئي، وليس بصفة للرؤية. وقال الشاعر:

تُحَبِّرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الْقَلْبُ كَاتِمٌ وَلَا جَنٌّ بِالْبَعْضَاءِ وَالنَّظَرِ الشَّرِّ
وقد قيل: إن النظر يفيد التقابل أيضاً، يقال: الجبلان يتناظران، أي يتقابلان،
ودور بني فلان تتناظر، أي تتقابل. وأنشد ابن قتيبة:

يَتَفَاوَضُونَ إِذَا التَّقَوَّا فِي مَوْطِنٍ
نَظَرًا يُزِيلُ مَوَاقِعَ الْأَقْدَامِ

قال ابن قتيبة: أي يكاد يزِيلُ الأقدام من شدته وصلابته، وذلك لا يصح في وصف الرؤية، لأن الشدة في النظر ترجع إلى قوة الاعتماد على الحدقة وشدة تحريكها. وقال ابن قتيبة: يقول الناس: نظر إليّ نظراً محدقاً، والتحديق هو الاعتماد على الحدقة وتصويبها إلى سمت المرئي. ويقال: نظر إليّ نظر راضٍ، ونظر غضبان، فيفصلون بين النظرين، ومعلوم أنه لا فصل بين رؤيتهما لأنها يريان في الحالين الشيء على ما هو به. ومن يقول لغيره: نظرت إليّ نظر غضبان، ليس يعني به الرؤية، وإنما يعني به كيفية وضعه للعين في الانحراف ووضعها إلى جانب.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: فلان يرائي بعين الرضى، ويرائي بعين الغضب، وبعين الذل، ويرائي بالحل الرفيع، فقسموا الرؤية كما قسموا النظر؟ قيل لهم: إنهم ما قسموا الرؤية، وإنما أضافوها تارة إلى عين الرضى وإلى عين الذل، وذلك يدل لقولنا، لأن العين في هذه الأحوال تكون على هيئات مختلفة وكيفية في الوضع تدل بعضها^١ على الرضى وبعضها على الغضب وبعضها على الذل.

فإن قيل: أليس أنهم يقولون: يرائي رؤية محب، ورؤية مبغض؟ قيل له:

هذا غير مستعمل، إنما المستعمل ما ذكرناه، / وهو قولهم: يراني بعين الرضى، وبعين الغضب. يبينه أن الإنسان لا يعتقد أن المحب والمبغض يرانه على غير ما هو به، فكيف تختلف رؤيتهما له؟ وإنما المختلف في ذلك هو كيفية وضع العين في حال الرضى أو الغضب، على ما بينا. وقد قيل أيضاً: إن قولهم: يراني بعين الرضى، ويراني بالحل الرفيع، توسع، ومعناه أنه يرفع محلي ويتزلي منزلة رفيعة، ولذلك يصفون الضرير بذلك كما يصفون به البصير. ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنهم ينفون بأحد اللفظين ويثبتون بالآخر، فيقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان النظر هو الرؤية لكان قولهم هذا يجري مجرى قولهم: رأيت الهلال فلم أره، ولا شبهة في أن ذلك مناقضة. ويصفون الله تعالى ويقولون: يراني وهو راء، ولا يصفونه بالنظر ولا يقولون: هو ناظر، أو ينظر، بمعنى الرؤية، فصح أن أحد الأمرين غير الآخر. ويقال: ما زلت أنظر حتى رأيت، فيجعلون الرؤية غاية للنظر، وغاية الشيء تكون غيره لا محالة. وقال المخالفون: إن هذا الذي ذكرتموه غير مسموع عن العرب، وإنما يقال: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيت وجهه، وانظر إلى زيد حتى ترى وجهه، أي: انظر نظراً مستداماً حتى يفضي بك إلى رؤية وجهه، ويقولون: نظرتُ إلى زيد فلم أر وجهه. فيقال لهم: إن غرضنا يتم بما سلمتموه، لأنكم إذا سلمتم أن يقال: نظرت إلى زيد فلم أر وجهه، ونظرت إلى زيد حتى رأيت وجهه، وهذا يدل على أن النظر يفضي إلى الرؤية عند تكامل الشرائط، لأن كلمة إلى موضوعة لانتفاء الغاية، فلم يكن بد من أن تكون الرؤية أمراً ينتهي عنده النظر، وهذا هو قولنا. ولهذا لا يصح أن يقال: رأيت زيداً فلم أر وجهه، ولا يصح أن يقال: وما زلت أرى زيداً حتى رأيت وجهه. يبين هذا أن القائل إن غنى بقوله: ما زلت أنظر إلى زيد حتى رأيت وجهه، رؤية جميعه لم يصح، /

٨٠ و

لأن وجهه دخل في ذلك، وإن عني به رؤية له سوى وجهه لم يصح أيضاً، لأن رؤية ما سوى وجهه لا تؤدي إلى رؤية وجهه، فينبغي أن لا يحسن دخول كلمة إلى في النظر إلى زيد، وصح أن النظر هو طلب الرؤية ومقدمة مفضية إليه، لأن قلب الحدة إلى زيد ومقابلتها له يفضي إلى رؤيته وإلى رؤية وجهه، فصح أن نجعل رؤية الوجه غاية له.

ويدل عليه قوله تعالى في وصف الأصنام ﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَلَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف ١٩٨) أي يقابلونك بآلات متجوفة لها كأنها أعين ولا يبصرون. وقد بينا أن النظر حقيقة في المقابلة، وإن كان يقع أيضاً على قلب الحدة إلى نحو جهة المرئي لمقابلة العين، فتحصل الرؤية، إلا أن المقابلة هو الأصل وهو المقصود من قلب الحدة، ولهذا تحصل الرؤية إذا حصلت المقابلة من دون قلب الحدة، فصح أن الأصل في الكلمة هي المقابلة، فجاز أن يُتعارف أيضاً فيها هو وُصلة إلى المقابلة لا محالة. وإذا صح هذا كان نظر الأصنام نظراً على الحقيقة، ثم نفي عنها الإبصار، فصح أن الإبصار أمر غير النظر. والذي يدل على ذلك أيضاً ما أنشده أبو علي الفارسي لبعضهم:

فَيَا أُمَّ هَلْ يُجْزَى بُكَائِي بِمِثْلِهِ
مِرَارًا وَأَنْفَاسِي عَلَيْكَ الزَّوْفَرُ
وَأَنْتِي مَتَى أَشْرِفَ عَلَى الْجَانِبِ الَّذِي
بِهِ أَنْتِ مِنْ بَيْنِ الْجَوَانِبِ نَاطِرُ

قال: فطلب منها جزاء على كونه ناظراً إليها، فلو كان النظر إليها هو رؤيته لها لكان قد طلب الجزاء على لذته ومنفعته، وما هو غرضه. ويمكن أن يقال أيضاً: إن الجزاء إنما يُطلب على ما هو فعله، لا على ما ليس بفعله. وأنشد أيضاً لبعضهم:

وَقَفْتُ كَأَنِّي مِنْ وَرَاءِ زُجَاجَةٍ: إِلَى الدَّارِ مِنْ قَرِطِ الصَّبَابَةِ أَنْظُرُ
فَعَيْنَايَ طَوْرًا تَغْرَقَانِ مِنَ الْبُكَاءِ: فَأَعَشَى وَطَوْرًا تُحْسِرَانِ فَأَبْصُرُ /

٨٠ ظ فأنبت نفسه ناظرة في حالي كونه مبصراً وغير مبصر، فدل أن الإبصار غير النظر.

فاحتج المخالف للقول بأن النظر حقيقة في الرؤية بأن أهل اللغة أجمعوا على ذلك، وهذه دعوى غير مسلمة. قالوا: ولأن اسم النظر يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، ولكل واحد مما عدا الرؤية اسم يخصه. والجواب: قولهم: إنه يزول عما عدا الرؤية عند التحقيق، غير مسلم، وللرؤية أيضاً اسم يخصه كما لغيرها، وقد بينا أن اسم النظر يزول عن الرؤية أيضاً. ويقال لهم: ظاهر استعمال اللفظ في معنى يدل عندكم على أنه حقيقة فيه، فهلاً قلتم: إن اسم النظر حقيقة في كل ما يستعمل فيه؟ بل جعلتموه مجازاً فيما عدا الرؤية. وقالوا أيضاً: إن الناس يقولون في الدعاء: انظر إلينا بعينك التي لا تنام، يعنون بذلك نظراً تكون معه الرحمة، ويقولون: نظر الله إلى ما عليه المؤمنون من العزم والصبر، فنصرهم، وإلى ما عليه الكفار من العناد، فخذلهم، قالوا: فعلنا أن النظر ليس بعبارة عن تحريك العين. والجواب: أما الكلام الأول فقد حرفتموه، لأن المسموع: احرسنا بعينك التي لا تنام. والذي يبين أنه غير مستعمل على ما ذكروه أنهم لو قالوا: انظر إلينا، بمعنى الرؤية لكان ذلك سؤالاً منهم أن يراهم، ورؤية الله تعالى على قول الجميع أمر واجب لا يتعلق بالاختيار، فلا يصح سؤاله. والعلماء الذين^١ يأبون كونه تعالى راثياً على الحقيقة ويفسرون رؤيته تعالى بكونه عالماً لا يوافقون غيرهم في دعاء الرؤية، فكيف يُجمع المسلمون على هذا القول ويقصدون به طلب الرؤية، إلا أن تقولوا: إنهم يعنون به طلب الرحمة؟ وقولهم: إنهم يقولون: نظر الله إلى صبر المؤمنين فنصرهم، غير مستعمل أيضاً، وكيف يصح أن يراد به رؤية الله تعالى لصبرهم، / والصبر في الحقيقة راجع إلى نفي، وهو ترك الجزع والسخط وترك الانصراف عن تحمل المشاق في الجهاد والعبادات؟ وعلى أن نصرته تعالى للمؤمنين تابعة لعلمه تعالى بجدهم وصبرهم على القتال، وعلمه بأن ذلك ثواب لهم أو مصلحة، لا للرؤية،

فلو سُلِّمَ أن هذا الكلام مستعمل لكان المراد به العلم دون الرؤية. وعند المخالف نصرتهم تابعة للإرادة القديمة، لا للرؤية.

واحتجوا بقول الشاعر:

نَظَرْتُ إِلَى مَنْ حَسَّنَ اللَّهُ وَجْهَهَا ::
فَبِمَا نَظَرَةٌ كَادَتْ عَلَى وَامِقٍ تَقْضِي

وقال الآخر:

إِذَا نَظَرَ الْوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ ::
وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى الْعَهْدِ

وقال امرؤ القيس:

نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَالْجُومُ كَأَنَّهَا مَصَائِيحُ رُهْبَانٍ تُشَبُّ لِقُفَالٍ

قالوا: وحركات العيون لا تقضي على النفوس ولا تضر بالمرء. قيل لهم: وكذلك الرؤية لا تقضي على النفوس، وإنما الفاعل لذلك هو الله تعالى. فإن قالوا: إن الرؤية تؤدي إلى المحبة، والمحبة ربما تؤدي إلى الهلاك، فجاز أن ننسب ذلك إلى الرؤية، وإن كان ذلك بوسائط، قيل لهم: إذا جاز أن تنسبوا ذلك إلى الرؤية، وإن أدت إلى ذلك بوسائط، جاز أن تنسبوه أيضاً إلى النظر، لأن النظر تتبعه الرؤية ويتبع الرؤية ما ذكرتم، وربما ينسب العرب ذلك إلى الأرجل لأن المشي ربما يؤدي إلى النظر، ثم النظر إلى الرؤية، ثم تتبع الرؤية المحبة حتى تؤدي إلى شدة المحبة وإلى الهلاك، وقول امرئ القيس لا يدل إلا على أنه نظر إليها، وليس فيه ما يدل على أنه أراد الرؤية دون تحريك العين والمقابلة. ولنا أن نحتج عليهم بما احتجوا به من قول الشاعر:

إِذَا نَظَرَ الْوَاشُونَ صَدَّتْ وَأَعْرَضَتْ ::

وَإِنْ غَفَلُوا قَالَتْ أَلَسْتَ عَلَى الْعَهْدِ /

٨١ ظ لأنه جعل قوله: غفلوا، في مقابلة: نظروا، وغفلة الإنسان إنما تكون عن أمر يتدنه ويفعله، وليس ذلك ههنا إلا إعمال حواسهم، وإذا غفلوا عن ذلك قالت حينئذ ما قالت.

واحتجوا أيضاً بقول النابغة الذبياني:

وَدَعَّ أَسَامَةَ وَالتَّوْدِيْعُ تَعْذِيرُ وَمَا وَدَاعُكَ مَنْ خَفَّتْ بِهِ الْعِيرُ
وَمَا رَأَيْتُكَ إِلَّا نَظْرَةَ عَرَضَتْ يَوْمَ الثُّمَارَةِ وَالْمَأْمُورُ مَأْمُورُ

أي: والذليل ذليل والتابع تابع، أي: ذلت لك من حبك فتبعتك نفسي طائعة، فاستثنى النظر من الرؤية فعلما أنه من جنسها. والجواب أن غرض الشاعر: إني ما رأيتك إلا لحظة واحدة وإلا ساعة واحدة. وفي أذيعته عليه السلام: لا تَكِلْنِي إلى نفسي طرفة عين، أي: ساعة يسيرة كطرفة عين. ولو أراد الرؤية لكان كأنه قال: وما رأيتك إلا رؤية عرضت، وذلك لا ينسب عن قلتها، وليس كذلك إذا قَدَّرَ الرؤية بالنظرة، والتقدير بها مشهور كما ذكرناه. وإذا كان المقصد بالبيت هو تقدير الرؤية فتقدير الشيء يكون بغيره، لا بنفسه. وإن قالوا: لما قال: رؤية عرضت، والعارض هو ما قل لبته، عُلم من ذلك قلة مقدار الرؤية، قيل لهم^٢: العارض قد يلبث أحياناً، وإن لم يكن لبته كلبت ما يعرض عليه، فلا يُعْلَمُ لمكان كونه عارضاً مقدار لبته، ولا كذلك إذا شَبَّه باللمحة والنظرة والطرفة. ثم يقال لهم: لو سُئِلَ لكم أن العرب استعملوا النظر بمعنى الرؤية في بعض كلامهم لكان ذلك على وجه التوسع والمجاز، ووجه المجاز فيها أن النظر طريقها ومؤدِّ إليها، فسميت الرؤية باسم ما يؤدي إليها، كقولنا: نكاح، فإنه في الحقيقة اسم للوطء، ثم يسمَّى العقد نكاحاً لكونه مؤدياً إليه. وأمارة كونه مجازاً في الرؤية ما بينا أنه قد تُسْنَى الرؤية عن النظر وتُجْعَل الرؤية غاية له، ولو كان حقيقة في الرؤية لما صح ذلك / فيه. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون حقيقة فيها، فيكون اسماً مشتركاً؟ قيل له: لو كان مشتركاً بينها لما صح أن تُجْعَل الرؤية غاية للنظر [ويُجْعَل

النظر طريقاً إليها، ولما صح أن تُنفى الرؤية عن النظر، لأنه يوهم بكون الشيء طريقاً لنفسه وغاية لنفسه، ونفي الرؤية عنه يقتضي كونه غيراً له لا محالة.

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: إن أهل اللغة قسموا النظر إلى نظر راض ونظر غضبان على الإطلاق، فلو كان اسم النظر مشتركاً بين الرؤية وتحريك العين لما قسموا النظر على الإطلاق، بل كانوا يقولون: إن بعض النظر ينقسم، وبعضه لا ينقسم، وهو إذا كان بمعنى الرؤية. وقال أيضاً: إنه ما قال أحد: إن اسم النظر حقيقته في الرؤية، وذلك لأن الناس فسروا النظر على أربعة أوجه، فشيئنا أدخلوا فيه تقليب الحدقة ولم يقسموا النظر خمسة أقسام، فلو كان حقيقة في الرؤية لقسموها إلى خمسة أقسام. وإذا كان اسم النظر مجازاً في الرؤية لم يكن لهم أن يحملوا الآية إليها لإمكان تأويلها على غيره. فإن قيل: إذا لم يمكن حمل هذه الآية على حقيقتها، فهلا سَوَّغْتُمَ لنا حملها على الرؤية، وإن كان اسم النظر مجازاً فيها، لأن خطاب الحكم متى لم يمكن حمله على حقيقته وجب حمله على مجازه؟ قيل لهم: إنا قد بينا أن أدلة العقول تحيل رؤيته تعالى، فلو وقع اسم النظر على الرؤية حقيقة لما سَوَّغْنَا لكم حمل الآية عليها، فكيف إذا لم يقع عليها حقيقة؟

فإن قيل: لو سلمنا أن النظر حقيقة في طلب الرؤية لم يستحل أن نطلب رؤيته تعالى بأبصارنا، لأن كل ما يصح أن يُرى صح أن تُطلب رؤيته بالأبصار بأن ننظر بها ونحدق بها لنرى بها ما ليس في جهة، كما يصح أن نطلب بها رؤية ما هو في جهة. ولهذا لو وجد السواد لا في محل ولا في جهة لصح أن نطلب رؤيته بأبصارنا. وإذا صح هذا لم نسلم لكم أنه لا يصح حمل الآية على النظر الذي هو طلب للرؤية، قيل له: / إن النظر هو تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ٨٢ ظ ومقابلتها به لئلا، وليس يصح إطلاق اسم النظر على الحاسة إلا إذا كان المطلوب بها رؤيته في جهة، وما يستحيل عليه الكون في جهة لا يصح إطلاق اسم النظر عليه. يبين ذلك أن الإنسان لو حوّل ناظره إلى جهة يمينه طلباً لرؤية زيد، وزيد في جهة يسرة، لما صح أن يقال: ينظر إلى زيد، لأن قولهم:

نظرت إلى زيد، يفيد أن نظره انتهى إلى زيد من جهة المعنى. وذلك يقتضي مسافة بين الناظر والمنظور إليه، ويكون الناظر كالقاطع لتلك المسافة إليه ليصح وصف الفعل بأنه نظر إليه، خصوصاً وقد ثبت أنه لا بد فيه من مقابلة، لأن أصل الكلمة هو في المقابلة، وهو الغرض بتقليب الحدقة إلى الجهة، وبه يتم طلب الرؤية لأن التقليب وصلة إليه، وهي الشرط للرؤية في الحقيقة، فما لا تصح فيه المقابلة يستحيل النظر إليه، فلم يصح وصف طلب رؤيته بأنه نظر إليه. وهكذا نقول في السواد لو قُدِّرَ لا في محل وجهة: لو صح طلب رؤيته بالبصر لما صح وصف ذلك بأنه نظر إليه.

فإن قيل: أليس قد يقال: نظرتُ إلى وجهي، إذا نظر إلى المرأة ليرى وجهه، وإن لم يقلب حدقته إلى جهة وجهه؟ قيل له: إن من يقول: إن المرأة تعكس شعاع عينه إلى الوجه فيراه لا يسوّغ إطلاق القول بأني نظرت إلى وجهي، ويوجب أن يقال: نظرت إلى المرأة لأرى وجهي. ومن يقول: إن الناظر في المرأة لا يرى وجهه، وإنما يرى فيها ما ينطبع فيها من مثال وجهه، فإنه يسوّغ هذا الكلام ويقول: يجوز أن يعني بالوجه مثاله المنطبع في المرأة، وذلك تصح فيه المقابلة.

وأما الكلام في تأويل الآية فقد تأولها السلف بتأويلين، أحدهما أنها تنتظر الثواب من ربها. قال الشيخ أبو الحسين: قال قاضي القضاة^١: روى أبو حاتم الرازي عن عبد الله / بن رجاء الهمداني^٢ عن إسرائيل عن منصور عن مجاهد قال: ﴿وَجُؤُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ﴿تَنْتَظِرُ﴾ الثواب من ربها. وروى^٣ عبد الله بن العباس الرامهرمزي في جوابات التستريين^٤

١. انظر المغني للقاضي عبد الجبار، ج ٤، ص ٢١٢

٢. الهمداني: كذا أيضاً في المغني، ولكن الظاهر أن الصحيح هو الغداني، أي أبو عمرو عبد الله بن رجاء الغداني البصري الذي روى عن إسرائيل بن يونس الكوفي، وروى عنه أبو حاتم الرازي

٣. روى: روى عن ٤. التستريين: السمريني

عن أبي الحسن^١ أحمد بن عبد ربه قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح قيس بن الربيع عن منصور قال: سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ قال: ناعمة، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ قلت: يزعمون أنهم يرون الله، قال: كذبوا، لا يراه أحد.

قال قاضي القضاة: وروى الوليد بن أبان في تفسيره عن أحمد بن عبد الجبار العطاردي [عن أبي معاوية]^٢ عن إسماعيل بن خالد بن أبي [خالد عن أبي]^٣ صالح في قوله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها. قال: وروى هشام بن عبيد^٤ الله الرازي قال: حدث جرير عن^٥ منصور في قوله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ قال: من السرور والنعيم والغبطة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ قال: تنتظر من ربها ما أمر لها. قال: سألت مجاهدًا فقلت: رأيت قول الله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ فإن ناسًا يزعمون أنها تنظر إلى ربها، قال: إنه لا يراه أحد، ولكن ناصرة^٦ من الفرح والسرور، وناطرة تنتظر^٧ ثواب ربها. وروي عن يونس بن^٨ عبيد عن الحسن مثله. قال: وذلك مروى في تفسير العباس بن يزيد^٩ البحراني. قال الشيخ أبو الحسين: وقد ذكرنا في كتاب الغرر أن ابن أبي حبة روى عن قال بالعدل من المحدثين عن يحيى بن سعيد^{١٠} عن سعيد بن المسيب في قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها، ولا يرى الله أحد. وروى أيضاً عن عبد الله بن موسى عن أبي نعيم صاحب اللؤلؤ عن الأعمش عن أبي الحسين الهمداني عن سعيد بن جبير أن نافعا الأزرق سأل ابن عباس عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا / نَاطِرَةٌ﴾ فقال ابن عباس: هو الذي لا

٨٣ ظ

١. الحسن: الحسين ٢. الزيادة عن المغني ج ٤، ص ٢١٢

٣. عبيد: عبد (والتصحيح عن المغني ج ٤، ص ٢١٢) ٤. عن: بن (والتصحيح عن المغني)

٥. ناصرة: ناطرة (والتصحيح عن المغني) ٦. تنتظر: تنظر (والتصحيح عن المغني)

٧. بن: عن (والتصحيح عن المغني) ٨. يزيد: زيد (والتصحيح عن المغني) ٩. سعيد: سعد

شبه له ولا نظير، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته، وأهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته، ولا تدركه الأبصار.

وروى عبد الله بن العباس الرامهرمي قال: حـ أبو الحسن قال: حـ محمد بن المسلم قال: حـ عبد الكريم بن روح العفاني قال: حـ إبراهيم بن يحيى عن حسين بن عبد الله بن ضمرة عن أبيه عن جده أن علياً عليه السلام قال: ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينظرون ما يأتيهم من نعمه وإحسانه. قال: حـ أبو الحسن أحمد بن عبد ربه قال: حـ سعيد بن النعمان أبو عثمان قال: حـ عباد بن صهيب قال: حـ أسامة بن هارون عن عامر الشعبي رضي الله عنه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَظِيرَةٌ﴾ قال: ينظرون إلى الله في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا، ينتظرون ما يأتيهم من خيره وإحسانه. قال: وحـ أبو الحسن أحمد قال: حـ الحسن بن إسماعيل قال: حـ محمد بن يزيد الواسطي قال: حـ هشام بن عمار الدمشقي قال: حـ حفص بن سليمان أبو عمر المقرئ قال: حـ عاصم بن أبي النجود عن أبي الجوزاء عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَظِيرَةٌ﴾ قال: ويلكم لا تفتروا على الله كذباً، إن الله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (٦ الأنعام ١٠٣) ، قال ابن عباس: إلى فضل ربه ناظرة، إن القوم إنما يقولون: ننظر إلى الله ثم إلى فلان.

فإن قيل: إن النظر متى قرن به «إلى» ، لم يكن بمعنى الانتظار، قيل له: هذا خطأ، حكى عن الحليل بن أحمد أنه قال: نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته. وقد روينا عن ابن عباس أنه قال: إن الناس يقولون: إنما أنظر إلى الله وإلى فلان. وقال الشاعر: /

وَشَعْبٌ يَنْتَظِرُونَ إِلَى بِلَالٍ ۖ كَمَا نَظَرَ الظَّمَاءُ حَيَا الْعَمَامِ ۝ ٨٤ و

والظماء إنما ينتظرون حيا الغمام، فصح أنه أراد أنهم ينتظرون فضل هذا الرجل.

وقال آخر:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدَّتَنِي نِعَمًا

ولا يقال: فلان يجود بالنعم إلا إذا تُوقَّع ذلك منه، لا إذا رُئي. وقال آخر:

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سِجَالَهُ نَظَرَ الْحَجِيجِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالٍ
والحجيج إنما ينتظرون طلوع الهلال والسجال أيضاً تُنتظر.

فإن قالوا: إن وقوع اسم النظر على الانتظار مجاز، ولا يجوز حمل الآية على المجاز، قيل لهم: ولم قلتم: إنه يقع عليه مجازاً؟ فإن قالوا: لقلة استعماله واختلاف الناس في وقوعه على الانتظار إذا عدِّي بلى، قيل لهم^٢: إن اختلاف الناس في وقوع الاسم على معنى وقلة الاستعمال فيه لا يدل على كونه مجازاً فيه. أليس قد اختلفوا في وقوع اسم النظر على الرؤية، ثم هو حقيقة فيها عندكم؟ فإن قيل: إنكم متى تأولتم النظر على الانتظار لم يمكنكم التمسك بظاهرها في تعليق النظر به تعالى، ونحن متى حملناه على الرؤية أمكننا ذلك، فكنا أولى بظاهر الآية، قيل لهم: إنا قد بينا أنه لو سُلِّم لكم وقوع اسم النظر على الرؤية حقيقة لم يمكن حمل الآية عليها، فكيف يمكنكم ترجيح التأويل عليها على تأويل آخر؟ وعلى أنكم تعدلون عن ظاهر الآية في حمل النظر على الرؤية من غير مقابلة، وقد بينا أن حقيقته في المقابلة، فقد تساوينا.

فإن قالوا: إنا متى حملنا النظر على الرؤية أمكن حمل الوجه على الجارحة، ومتى حملتموه على الانتظار لم يمكنكم حمل الوجه إلا على الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم^٢: إنما / كان يصح لكم هذا الترجيح لو كان الناظر والرائي هو الوجه. فأما والرائي عندكم هو جزء من العين، فكيف يمكنكم دعوى الحقيقة في حمل الوجه على الجارحة؟ فإن قيل: فقد وصف الله تعالى الوجوه

٨٤ ظ

بأنها ناضرة، والنضرة^١ الحسن، وذلك صفة للجارحة دون الجملة، فكان قولنا أقرب إلى الظاهر، قيل لهم: هذا أيضاً إنما كان يصح لو كانت الجارحة هي الناظرة والرائية. فأما إذا كان الناظر في الوجه ولم يكن هو الوجه كان إضافة النظر إليه بمنزلة إضافته إلى الجملة. وعلى أنه يصح وصف الجملة بالحسن والاستبشار لمكان حسن مختص بجارحة الجملة، كما يقال: فلان كالح، وإن كان الكلوح مختصاً بالوجه كما في قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِآسِرَةٍ﴾ (٧٥) القيامة (٢٤) ﴿والمراد به الجُمْل.

فإن قالوا: إن النظر متى عُدِّي بلى وقرن بالوجه لم يرد به الانتظار، قيل لهم^٢: هذا خطأ لأن الشعر قد ورد به، قال الشاعر:

وَجُوهٌ يَوْمَ بَدْرِ نَاطِرَاتٌ إِلَى الرَّحْمَنِ تَنْتَظِرُ الْفَلَاحَا

فإن قال المخالف: إنها تنظر إلى سماء الرحمن عند الدعاء، قيل: هذا تأويل للكلام من غير دلالة. وقال آخر:

وَيَوْمَ يَذِي قَارٍ رَأَيْتُ وَجُوهَهُمْ :

إِلَى الْمَوْتِ مِنْ وَقَعِ السُّيُوفِ نَوَاطِرَا

قال المخالف: المراد ينظرون إلى الشجعان ويسمون موتاً، كما قال: أتى الموت. قيل لهم: هذا تأويل الكلام من غير دلالة. وقال آخر:

وَجُوهٌ بِهَالِيلِ الْعِرَاقِ عَلَى النَّوَى : إِلَى مَلِكٍ زَانَ الْمَعَادِنَ نَاطِرَةٌ
قال المخالف: يجوز أن ينظروا إلى الملك من بعيد، لأن الناس يكونون من الملك على البعد. والجواب أنه لا يقال فيمن كان من غيره على أذرع: إنه على النوى.

٨٥ و

وقال بعضهم: إن النظر متى عُديَّ إلى قرن بالوجه / واقْصُر به على مفعول واحد لم يرد به الانتظار. وهذا دعوى، وفيما ذكرناه من الشعر إبطال لقوله، لأنه قد اقصر فيه على مفعول واحد. والذي ذكروه هو مذكور لأهل اللغة في الرؤية، فنقلوه إلى النظر لأنهم قالوا: إن الرؤية إذا كانت بمعنى الإدراك بالبصر تُعدَّى إلى مفعول واحد، وإذا كانت^١ بمعنى العلم تعدَّى إلى مفعولين، وهذا مبين لما نحن فيه.

وأما قولهم: إنه لا يجوز أن يكون المراد بالآية الانتظار لأن المنتظر يكون في حسرة وغم، فالجواب^٢ عنه: إنا لا نسلم ذلك على الإطلاق، فإن المنتظر إذا كان واقعاً بوصول ما ينتظره فإنه يكون مسروراً مغتبطاً. ألا ترى من بُشِّرَ بقدوم ولده في الغد أو بُشِّرَ بولاية تصل إليه في الغد وخلعة فإنه يكون في تلك الليلة مسروراً، وكذلك إذا كان ظافراً لما يحتاج إليه في الحال ومنتظراً لما^٣ يحتاج إليه في الاستقبال واقعاً بوصوله إليه، فإنه يكون مسروراً. ولهذا لا يكون من حضر مأدبة، وكان ما يحتاج إليه من الألوان في الحال موضوعاً بين يديه، وهو منتظر لخروج غيرها من الألوان، مغموماً ذا حسرة، بل يكون مغتبطاً مسروراً. وإنما المغموم صاحب الحسرة من يحتاج في الحال إلى مطعوم أو مشروب، ثم لا يظفر به في الحال ومنتظره مع ضعف رجائه في وصوله إليه. وليس حال أهل الجنة هذه، بل هم ظافرون في كل وقت لما تقر به أعينهم ويتظنون مثل ذلك في كل وقت من أوقات المستقبل.

ويقال لهم: رؤية من يرى الله تعالى عندكم هي دائمة، أو تنقطع عنهم ثم يرونها؟ فإن قالوا: دائمة، قيل لهم: فينبغي أن يروه في حال المباضعة وغير ذلك من أحوال المداعبة والمزاح والأكل، ورؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص. فإن قالوا: إن رؤية العظماء في هذه الأحوال تنغيص في الدنيا دون الآخرة، قيل لهم: فقولوا أيضاً: إن انتظار / الثواب ليس بتنغيص في الآخرة، وإن^٤

٨٥ ظ

١. كانت: كان ٢. فالجواب: والجواب ٣. لا: بما ٤. وإن: فإن

كان انتظار المنافع في الدنيا تنغيصاً. وأيضاً، فحتى قالوا بدوام رؤيته تعالى بطل ما يروونه من زيارتهم لله تعالى في أوقات مخصوصة. وإن قالوا: رؤيتهم له تعالى لا تكون مستدامة، بل تنقطع ثم يروونه بعد ذلك، قيل لهم: فينبغي أن ينتظروها^١، وذلك تنغيص خصوصاً وهي من أعظم الملاذ عندكم. فإن قالوا: ينتظرونه ولا يكون ذلك تنغيصاً، قيل لهم: قولوا مثله في الثواب.

ويقال لهم: إن من يقول في أهوال القيامة ما تقولونه^٢ وأنها تكون عامة في الأنبياء عليهم السلام وفي المؤمنين والكفار وأن المؤمنين تختلف بهم الأحوال، فتارة يخافون خوفاً شديداً، وأنه ينتهي بهم الخوف إلى أن يقول الأنبياء عليهم السلام: نفسي، نفسي، فكيف يصح مع قولكم هذا أن تقولوا: إن المؤمنين ينبغي أن يعصموا في الآخرة من انتظار الثواب لأن ذلك تنغيص عليهم؟ فإن قالوا: إن المؤمنين ينتظرون ثواب الله تعالى في الدنيا، والآية خرجت مخرج البشارة، فما فائدة البشارة؟ قيل لهم: فرق بين ما إذا وصلوا إلى وقت الجزاء وانقضاء ما يتقدم ذلك من موت وكون في البرزخ وحساب إلى غير ذلك وندبوا بكرامة الله تعالى أن ينتظروا دخول الجنة ونزولهم^٣ في منازلهم وبلوغهم إلى ما أعد لهم وبين أن ينتظروه في الدنيا، فصح حصول البشارة بالأول دون الثاني. فإن قيل: لو جاز أن يقال في المؤمن: إنه ينظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر ثوابه لحاز في الكافر أن يقال: إنه ينظر إلى الله تعالى، بمعنى أنه ينتظر عقابه، قيل له: هذا قياس، والجاز لا يقاس. وعلى أن وصف المؤمنين بأنهم ينتظرون إلى الله تعالى خارج مخرج التعظيم والمدح، فلم يجز إطلاقه فيمن لا يستحق ذلك.

وأما التأويل الثاني فهو أنهم ينتظرون إلى ثواب الله تعالى نحو الملابس والقصور. قال عبد الله بن عباس: حدثنا أبو الحسن أحمد قال: حدثنا محمد بن المسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح عبد الله بن المرزبان الشامي عن أبيه

١. ينتظروها: ينتظرونها ٢. تقولونه: تقولوه ٣. نزولهم: نزلوا

عن جده أن علياً رضي الله عنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة، قال: وجدنا أبو الحسن أحمد قال: ح أبو محمد الحسن بن إسماعيل العجلي قال: [ح] عمرو بن عثمان أبو محمد الشعار قال: حدثني المغيرة بن عنبسة قال: ح سليمان بن عمرو / النخعي قال: حدثني من سمع علياً رضي الله عنه يقول في قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم أبواب الجنة، فينظرون إلى ما أعد الله لهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم.

٨٦ و

وحدث بإسناده عن حفص بن زيد الثقي قال: سمعت مجاهدًا وقتادة يحدثان عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: إلى ثواب ربها ناظرة. قال: وهو قول مجاهد وقتادة. وحدث عن منصور، قال: سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ قال: ناعمة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قلت: يزعمون أنهم يرون الله تعالى، قال: كذبوا. أليس الله تعالى يقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؟ قلت: فما قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة. وحدث عن أبي بكر قال: سألت عكرمة عن قول الله تعالى ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: إلى ثواب ربها ناظرة، لعلك قبلت عن اليهود، فإنهم يشبهون الله بخلقه.

واعلم أن من تأول هذه الآية على هذا التأويل يجوز أن يذهب إلى إسقاط المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف ٨٢) ﴿ويجوز أن يذهب إلى أن «إلى» واحد الآلاء، فيكون معناه: نعمة ربها ناظرة. فأما القول بأن «إلى» واحد الآلاء فقد ذكره أهل اللغة في كتبهم، وقيل: إنه مذكور في الجمهرة وفي المقصور والمدود. فإن قيل: إنه لا يقال من نظر العين: نظرت زيداً، وإنما يقال: نظرت إلى زيد، فلو كان المراد ما

ذكرتم لقال تعالى: ناضرة إلى ربه ناظرة، قيل له: إنه يجوز أن يستعمل أيضاً من نظر العين بغير حرف التعدية. ثم لو صح من جهة اللغة ما ذكرتم لحملنا ناظرة على أنها منتظرة نعمة ربه. فإن قيل: إن الكفار ينظرون في الآخرة إلى ثواب الله لغيرهم، فلا معنى لتخصيص المؤمنين بذلك على قولك، قيل له: إن نظر الكافر إلى ثواب غيره زائد في حسرته وندامته، بخلاف المؤمن، فإنه ينظر^١ إلى ثواب يصل / إليه ويعلم أنه له، فجاز أن تكون الآية بشارة له دون الكافر.

٨٦ ظ

شبهة. واحتجوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (٧ الأعراف ١٤٣) ﴿﴾ قالوا: فلو كانت مستحيلة لما خفي على موسى عليه السلام استحالتها ولما جاز أن يسأله، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه ولداً له أو صاحبة له، تعالى عن ذلك. فلما سأله علمنا أنه علمها جائزة غير مستحيلة. أجاب بعض شيوخنا البغداديين فقال: إنه عليه السلام إنما سأله آية ينظر إليها، فيعرف الله تعالى عندها ضرورة، فعنى قوله: أريني، على هذا القول أي: مكنتي من رؤيتها، كما يقول القائل: أريني ما عندك، أي مكنتي^٢ من رؤيته. ومعنى قوله ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي: أنظر إلى آية من آياتك، فأسقط المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. وإنما لم يكن بد من إضمار الآية لأنه^٣ عليه السلام قال ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ فإذا لم يجوز أن يسأله النظر إليه تعالى لاستحالة ذلك عليه، على ما بينا، فلا بد من إضمار، وليس بأن يحملوا النظر على الرؤية لأنه مجاز فيه، لو سلم أنه يراد به الرؤية، بأولى من أن نحمله نحن على سؤاله النظر إلى آية من آياته تعالى.

فإن قيل: إنكم متى حملتم الآية على ما ذكرتم لم يمكنكم حمل قوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ على نفي الأبد، لأنكم تقولون: إنه يعرف في الآخرة ضرورة، قيل له: إن في التأويلين للآية^٤ على هذا التأويل من يقول: إنه تعالى لا يعرف

١. ينظر: ينتظر ٢. مكنتي: مكنتي ٣. لأنه: لانه قال ٤. للآية: الآية

في الآخرة ضرورة، وهو شيخنا أبو القاسم. ومن سلّم العلم الضروري في الآخرة له أن يقول: إن «لن» في الآية لنفي غير مؤبد، بل هو مقصور على الدنيا ويجوز أن ننصرف عن ظاهر اللفظ لدلالة كما في ألفاظ العموم. وحكي عن أبي الهذيل رحمه الله مثل هذا التأويل، حكوا عنه أنه قال: عذب ضرار الناس أربعين سنة بمسألتين يسألهم عنهما، يقول في إحداهما: خبّروني عن قول موسى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ أي شيء سأل موسى ربه؟ أسأله رؤية البصر؟ فإن كان سأل ذلك فليس يخلو إما أن يكون سأل ما يجوز عليه أو ما لا يجوز عليه. فإن كان سأل ما يجوز عليه فمن أي شيء تاب؟ وإن كان سأل ما لا يجوز عليه فإنما هو التشبيه. قال: والثانية، كان يقول: ما الشاهد على الحق؟ فإن قلت: / القرآن، قال خصمك: القرآن. وإن قلت: السنة، فإن خصمك يدعي السنة. وإن قلت: رجالي ثقات، وهم خبروني بذلك، قال خصمك مثله، قال: حتى نشأت، فقدم علينا البصرة وأنا حدث، فلقيني، وكان يقول: إن الله يرى بلا كيف، لأنه يقدر أن يقوي البصر على أن يدركه في الآخرة. فسألني عن المسألتين، فقلت له: لم يذهب نبي الله إلى حيث ذهبت، وإنما كان نبي الله يعرف ربه في هذه الدنيا معرفة الاكتساب التي معها الخواطر والوساوس، فسأل ربه أن يُعرفه نفسه معرفة الاضطراب تزول معها هذه الأشياء بأن يُريه علماً من أعلامه إذا عاينه اضطرب به إلى معرفته. فوسى عليه السلام سأل ربه شيئاً، وسأله إبراهيم شيئاً، فقال ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّرُ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (البقرة ٢٦٠) وسأله موسى معرفة الاضطراب، وهي لا تكون إلا في القيامة إذا حققت القيامة بجلاياها، فكانت السماء كالمهل وتشققت^٢ السماء بالغمام ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾ (٦٩ الحاقة ١٤) ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (١٧ الكهف ٩٩ وغيرها) ﴿وإذا كانت هذه الأشياء

٨٧ و

اضطرت القلوب إلى معرفة الواحد القهار وزالت الشكوك، فسأل ربه أن يُريه تعالى نفسه رؤية معرفة لا رؤية لبصر، فأخبره الله تعالى أن تلك الآيات التي معها تقع معرفة الاضطرار لا تحتمل بنية أهل الدنيا، ثم قال: وسأريك ما دون ذلك، ﴿أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ إلى قوله ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ (٧ الأعراف ١٤٣) ﴿من سؤالي إياك ما لا يجوز أن يكون في الدنيا، وإنما أُرني شيئاً دون ذلك يدل على ذلك، فلم يقم له الجبل وخر موسى صعقاً. يقول العرب والفقهاء: إن الله جلّ لنا كذا وكذا مما يدل، فتجلى ربنا من غير أن يُرى إذ جعل ما يُرى دليلاً على ما لا يُرى، فهذا معنى ما سأل نبي الله ربه. قال: فذهب سعيه. قال: وسألني عن الأخرى، فقلت له: إن الله عز وجل قد دلنا على الحق من وجوه شتى من قيل العقول ومن قبل الحواس ومن قبل الخبر / الصادق ومن قبل الإجماع، ولم يضع الله تعالى على كل مذهب دليلاً واحداً، بل جعل لكل واحد من ذلك دليلاً على حدة، والحق ضروب والطرق إليها مختلفة، فسل عن أي ضرب الحق شئت حتى يأتيك دليله، فانقطع وزال سعيه.

وأجاب غيرهم من شيوخنا بأنه عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه. بيان ذلك قول قومه ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كُنَّا لَكُمْ دُكَّانًا فَابْتِئْنَا بِكُم مِّمَّا تَكْفُرُونَ﴾ (النساء ١٥٣) ﴿وقولهم﴾ ﴿لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ إِلَهَكَ جَهَنَّمَ﴾ (البقرة ٢٥٥) ﴿قالوا: وإنما تاب لأنه سأل ذلك قبل أن يؤذن له في السؤال، وكان ذلك منه ذنباً صغيراً، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يسألون أمراً من الله تعالى ظاهراً إلا بعد إذن، لأنهم لو سألوه بغير إذن لم يمتنع أن لا تكون الإجابة مصلحة، فيكون فيه تنفير، ولأنه عليه السلام لما رأى الأحوال التي أظهرها الله تعالى عند سؤاله من إنزاله الصاعقة ودك الجبل حتى خر صعقاً استحضر التوبة على ما هو عادة الصالحين، فليس في الآية ما يدل على أنه تاب عن سؤاله.

فإن قيل: إنه لا يجوز أن يسأل الرؤية أيضاً لقومه إذا علم استحالتها، كما لا يجوز أن يسأله أن يُريه صاحبة له أو ولدًا، قيل له: إنا لا نقول: إن قوله ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ هو سؤال للرؤية في الحقيقة، فيلزم ما قلتم. وإنما نقول: إنه سؤال لجواب قومه في سؤالهم الرؤية، وقد يُسأل الجواب في ذلك بمثل هذه الصورة التي أتى بها. ألا ترى أن واحداً لو قال لغيره: إن في كمّ فلان جوهرًا، وذلك الغير يعلم أنه ليس في كمه ما ظنه، فإنه لا فرق بين أن يقول: أفي كمك جوهر؟ وبين أن يقول له: أربي الجوهر الذي في كمك، في أن غرضه في الحالين أن يأتي بجواب يتبين به لذلك السائل أنه ليس في كمه جوهر؟ بل إيراد السؤال على هذا الوجه أبلغ، لأنه قد يكون ذلك السائل مختصاً بذلك الإنسان بحيث يعلم أنه لو كان في كمه جوهر لكان أحق الناس بإراءته له، فلما أجابه بالمنع علم أنه ليس في كمه جوهر. وإذا صح أنه كان سؤالاً لجواب قومه في الرؤية سقط ما قالوه. /

٨٨ و

وإنما لا يجوز أن يسأله: هل له صاحبة أو ولد؟ لأن السمع في ذلك ليس بدلالة، فإن من لم يعلم أنه متزه عن ذلك لا يعلم حكمته تعالى، فلا يعلم بقوله: إنه لا صاحبة له ولا ولد، نفي ذلك عنه تعالى، بخلاف الجواب في سؤال الرؤية، لأنه يصح أن يعلم حكمته تعالى مع تجويز رؤيته تعالى تجويزاً لا تشبيه فيه، فيعلم نفيها عنه تعالى بجوابه نحو قوله تعالى ﴿لَنْ تَرَانِي﴾. فإن قيل: الظاهر أنه سؤال للرؤية لا لجوابه^١، وكذلك فالظاهر عن نفسه لا عن قومه، قيل: أجل، لكننا نصرف عن الظاهر للدلالة العقلية التي تقدمت، وقد بينا أن في إضافة السؤال إلى نفسه فائدة ظاهرة، وهي^٢ أنه إذا أُجيب بالمنع منها على التأييد فغيره بذلك أولى.

وجوز بعض شيوخنا أن موسى عليه السلام سأل جواب الرؤية لنفسه وأن

يكون شاكاً متوقفاً في ذلك. ووجهه هو أنه عليه السلام إما أن يكون سأل أن يراه في جهة أو سألته رؤية لا في جهة. والأول باطل، والخصم يوافقنا عليه، والأدلة تقتضي أنه لا يجوز أن يخفى عليه عليه السلام استحالة ذلك، فلا بد من أن يكون سؤاله محمولاً على الوجه الثاني. ثم يكون له وجهان في الصحة، أحدهما أن يكون عليه السلام متوقفاً في ذلك شاكاً فيه، وتوقفه في ذلك لا يمنع من علمه تعالى بكمال توحيده وتنزيهه عن التشبيه وكمال المعرفة بحكمته تعالى، لأن فقد العلم بذلك هو فقد العلم بشرط من شرائط الرؤية، وهو أن المقابلة هل هي شرط في رؤية كل ما يصح كونه مرئياً في نفسه بالحواس؟ وذلك لا يخل بالعلم بذاته تعالى ولا بشيء من صفاته وحكمته. وإذا صح ذلك وصح أن يكون السمع دليلاً في ذلك كالعقل، صح أن يؤثر عليه السلام المعرفة بذلك من جهة دليل السمع، كما أننا نتخير في طلب^٢ معرفة ذلك بين أدلة السمع والعقل.

فإن قيل: فإن / كان متوقفاً في ذلك فلم آخر سؤال الرؤية إلى ذلك ٨٨ ط الوقت؟ قيل له: إنه يجوز أن يخطر له بالبال قريباً من ذلك الوقت، ولم يكن خطر له بالبال من قبل، ويجوز أن يكون متوقفاً في ذلك من قبل بمدة لأن التوقف في ذلك مع تحقيق نفي التشبيه لا يضر. ثم لما جاء للميقات وكلمه تعالى كان ذلك أولى الأوقات بالسؤال عما كان متوقفاً فيه، لأنه تعالى ما كان يكلمه من غير واسطة في كل حين. فإن قيل: إنه لا يجوز أن يتوقف في ذلك مع نبوته، قيل له: ولم لا يجوز ذلك مع أنه لا يقدر في شيء من أصول الدين؟ وعلى أن الشك شرط لصحة النظر وطلب العلم، فتنى خطر بباله في ذلك الوقت هل إذا كان تعالى مخالفاً للأشياء، هل هو مرئي في نفسه؟ وهل إذا كان مرئياً في نفسه صح أن يرى من دون مقابلة؟ فلا بد من أن يشك لينظر في معرفة

الحق في ذلك. فإن قيل: إذا كنتم أنتم لا تشكون في ذلك، فكيف يجوز أن يشك فيه النبي عليه السلام؟ قيل له: إنما لا نشك نحن في ذلك لأنه خطر ببالنا ذلك فاستكملنا النظر فيه، فأما النبي عليه السلام فلإنما يشك فيه قبل استكمال النظر فيه، وذلك غير مستنكر على ما بينا.

فإن قيل: أليس قد قال شيخكم أبو الحسين بأن العلم باستحالة رؤية ما لا يقابلنا ولا يقابل آله الرؤية هو علم ضروري؟ فكيف لا يحصل هذا العلم لموسى عليه السلام؟ قيل له: إنه قال: إنه يحصل لنا هذا العلم بعد الاختبار في الشاهد، ثم نعلم ذلك في الغائب بتأمل، فلا يمتنع أن يطلب موسى عليه السلام دليلاً سمعياً ليعلم ذلك بتأمله فيه. ثم يقال لهم: فلم سأل موسى عليه السلام الرؤية عندكم؟ فما اعتذرت به عن سؤاله أمكن مثله فيما اعتذرنا به. فإن قيل: إن لم يعلم أن الرؤية عليه تعالى غير جائزة في الدنيا، أو كان متوقفاً في ذلك بعد خطوره^٢ له بالبال في أقرب الأوقات أو من قبل بزمان، أو قلتم: إن ذلك خطأ منه، لكنه صغير؟ / قيل لكم مثله، فلماذا تستبعدون ما ذكرناه نحن؟ وأما الوجه الثاني فهو أنه عليه السلام خطر بباله رؤيته تعالى على الوجه الذي ذكرناه، فنظر في أدلة العقل وعلم أنها مستحيلة، ثم أراد زيادة الطمأنينة بانضمام دليل السمع إلى دليل العقل، وذلك فائدة زائدة، ولهذا كثر الله تعالى الأدلة على أصل واحد وأكد أدلة العقل بأدلة السمع، فيكون حال موسى عليه السلام في ذلك كحال إبراهيم عليه السلام في سؤاله كيفية إحياء الله تعالى الموتى بعد علمه بذلك. ولهذا لما قال تعالى له ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالِ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ﴾ (البقرة ٢٦٠) فكذلك موسى عليه السلام سأل ذلك لزيادة الطمأنينة.

وقالوا أيضاً في جملة استدلالهم بالآية: إنه تعالى قال لموسى عليه السلام

و ٨٩

﴿ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾، فعلق تعالى رؤيته بأمر غير مستحيل، وهو استقرار الجبل، فاقتضى أن رؤيته تعالى غير مستحيلة لأن المستحيل لا يعلق بالممكن الصحيح، لأن تعليقه به يقضي بصحته وتني استحالته، فإذا كان مستحيلاً كان تعليقه به تناقضاً. فيقال لهم: إنه عليه السلام طلب حصول الرؤية ووجودها على قول كل من قال: إنه سأل الرؤية، فأجيب بما يقتضي نفي وجود الرؤية وحصولها بأن علق على استقرار جبل لم يستقر بل جعله دكاً، فكان هذا بياناً مطابقاً للسؤال. ثم صحة الرؤية عليه تعالى بعد بيان نفي حصولها أو استحالتها أمر زائد على ذلك لم يقع عنه سؤال، فيحتاج فيه إلى دليل زائد ونظر زائد. وتعلق وجود الرؤية بأمر لم يكن لا يقتضي صحتها لصحة كون ما لم يكن، لأنه ما قصد بنفيه إلا بيان انتفاءها دون استحالتها أو صحتها. وأجاب أصحابنا بأنه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل في حال تحريكه إياه

٨٩ ظ

وتقطيعه له، وذلك تعلق بأمر مستحيل، وهو سكونه في حال تحريكه. / فإن قيل: ومن أين أن التعليق به وقع، وليس في الظاهر ما يدل عليه؟ قيل له: ليس يخلو قوله تعالى ﴿ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ إما أن يدل به ذلك على التوقف والتريص لرؤيته في ذلك الوقت أو دله على أن شرط رؤيته له تعالى أن يستقر الجبل بعد نظره إليه وتجلي الله للجبل. والأول باطل لأنه عليه السلام لم يره ولم يستقر الجبل، فكيف يدل به ذلك على التريص لرؤيته؟ ولأنه تعالى قد دله قبل ذلك بأنه لا يراه أبداً بقوله ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ فلا بد من أن يدل به بقوله ﴿ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ﴾ على معنى آخر وهو شرط الرؤية. وإذا كان شرطها هو استقرار الجبل بعد النظر وتجلي الله تعالى له، وهو في تلك الحال غير مستقر، بل متحرك متقطع، علم أن الشرط مستحيل، وهو استقراره في حال التحرك والتقطع، لأن معنى قوله ﴿ وَلَكِنْ أَنْظُرْ ﴾ إلى قوله ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ أي: إن استقر في حال التجلي، كما لو قال قائل لغيره: أرنى الخليفة، فقال له: لن تراه، ولكن

انظر إلى زيد فإن ثبت^١ قدماء فسوف تراه، فلما تجل الخليفة [و] لم تثبت قدماء، علم أنه أراد: فإن ثبت^٢ قدماء في حال تجلي الخليفة. وتجلي الله تعالى للجبل ليس إلا تجليه لأهل الجبل بآياته، وهي تقطيعه تعالى للجبل وجعله له دكاً، إذ غير هذا التجلي لا يجوز عليه تعالى عندنا وعند المخالف. واستقرار الجبل في حال التحريك أمر محال، فصح أنه علقها بأمر محال، فكانت مستحيلة.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (٨٣) المطففين ١٥ ﴿وظاهر الآية يقتضي أنهم ممنوعون عن ذاته تعالى، ولا يصح المنع من ذاته، فلا بد من أن يكون المراد: ممنوعون عن رؤية ذاته. وإذا كان الكفار ممنوعين عن ذلك دل أن غير الكفار غير ممنوعين عنها، وإلا لم يكن لتخصيص الكفار بذلك فائدة. والجواب أنه لا بد من إضمار في الآية لما قالوه من أن المنع عن ذاته لا يصح، فليسوا بأن يضمنوا فيها رؤيته تعالى [بأولى من] أن^٢ نضمن / نحن فيها ثوابه وإنعامه تعالى، وليس يعلم بتخصيص الكفار بذلك أن غيرهم غير ممنوعين عنه لأن دليل الخطاب ليس بحجة، بل بدليل آخر. وعلى أن قوله ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ من جهة دليل الخطاب، لو صح التعلق به، يقتضي أنهم ممنوعون عن شيء لم يكونوا ممنوعين عنه في غير ذلك اليوم، وليس ذلك إلا المنافع الواصلة إليهم في الدنيا.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِّحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (١٠) يونس (٢٦) ﴿قالوا: روي عن السلف، منهم أبو بكر وصهيب، أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى. قيل لهم: إنه روي أيضاً عن السلف، منهم علي وعثمان، أن الزيادة هي تضعيف الحسنات كما في قوله تعالى ﴿لِيُؤَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ﴾ (٣٥) فاطر (٣٠) ﴿وما روه يقتضي التشبيه، فيجب رده أو تأويله على ما يوافق الأدلة. واحتج بعضهم بالآية فقال: الحسنى تنصرف إلى

٩٠ و

حسنى معرفة لأجل اللام، والحسنى هي الجنة، وقد ذكرها الله تعالى من قبل في قوله ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ (يونس ٢٥) ﴿فيجب أن يصرف قوله ﴿وَزِيَادَةً﴾ إلى زيادة على الجنة. قالوا: والزيادة المرغب فيها قد تكون من جنس المزيد عليه وقد لا تكون من جنسه، فالتى تكون من جنسه هي إذا كان المزيد عليه محدوداً بحد أو عدد نحو أن تقول: أعطيك مئاً زعفراناً^١ وأزيدك، فتكون الزيادة من جنس المزيد عليه. والذي لا يكون من جنسه أن تقول له: لك عليّ ضيافة وأزيدك، فتكون الزيادة غير الضيافة، فيجب أن تكون شيئاً لا يصغر في جنب الضيافة. فيجب أن تكون الزيادة في الآية من غير جنس الجنة والثواب لأنه ذكر مطلقاً غير محدود، وليس ذلك إلا الرؤية.

فيقال له: إن اللام كما يكون تعريفاً للعهد فقد يكون تعريفاً للجنس، فتكون الحسنى هو تعريف جنس الجزاء على الإحسان، كما قال ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (٥٥ الرحمن ٦٠) ﴿وتقدم ذكر الجنة لا يقتضي أن تنصرف / الحسنى إليها فقط، بل تنصرف إليها وإلى غيرها من النصرة في الدنيا ٩٠ ظ على الأعداء والسعة في الرزق إلى غير ذلك. وعلى أنه لو انصرف الحسنى إلى الجنة لم يقتض ذلك أن تكون الزيادة عليها هي الرؤية، بل يجوز أن تكون هو التعظيم والتبجيل والمدح. وقوله: إن المزيد عليه إذا ذكر غير محدود كانت الزيادة من غير جنسه، غير مسلم لأن الزيادة تقتضي كون المزيد عليه محدوداً لتركب عليه الزيادة، فتي لم يُذكر المزيد عليه محدوداً أو لم ينبّه على ذلك فإنه لا تُذكر الزيادة عليه. وأيضاً، فالزيادة في الوعد وفي البيع لا تكون فوق المزيد عليه. ألا ترى أن من اشترى أشناناً بدائق لم يستزد عليه مثقالاً من مسك، ومن وعد مثقالاً من مسك وزيادة عليه فإنه لا يزداد عليه ذرة يتيمة، وعندهم أن رؤية الله أعظم من الجنة وما فيها، وكان ينبغي أن يرد الوعد في الثواب^٢

١. زعفراناً: زعفران ٢. إليها: إليه ٣. الثواب: الواجب

بالرؤية ويكون الوعد بالزيادة هي الجنة. وعلى أن قوله تعالى من بعد ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾ (١٠ بونس ٢٧) ﴿يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ بِالزِّيَادَةِ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ الزِّيَادَةَ عَلَى مَا يَسْتَحِقُّونَهُ مِنَ الْجَزَاءِ عَلَى الْإِحْسَانِ، وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْجَزَاءِ، فَلِذَلِكَ عَقِبَهُ بِأَنَّ مِنْ كَسْبِ السَّيِّئَاتِ لَا يَزَادُ عَلَى جَزَاءِ إِسَاءَتِهِ، وَلَوْ اقْتَضَى أَنَّ تَكُونَ الزِّيَادَةَ مِنْ غَيْرِ جِنْسِ الْحَسَنِيِّ لِلزَّمَمِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّ الرُّؤْيَا لَيْسَتْ بِحَسَنِيٍّ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَقُولُونَهُ.

وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ (٣٣ الْأَحْزَابُ ٤٤) ﴿قَالُوا: وَاللَّعْنَةُ فِي اللُّغَةِ هُوَ الرُّؤْيَا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْمُنَافِقِينَ ﴿وَإِذَا لَقُّوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ (٢ الْبَقَرَةُ ١٤ و٧٦) ﴿أَي: رَأَوْهُمْ. الْجَوَاب: إِنَّ اللِّقَاءَ لَيْسَ هُوَ الرُّؤْيَا فِي اللُّغَةِ، بَلْ هُوَ الْحَاذَاةُ وَالْمُقَابَلَةُ، وَكَذَلِكَ هَذَا هُوَ مَعْنَى لِقَاءِ الْمُنَافِقِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ، أَي: إِذَا اجْتَمَعُوا مَعَهُمْ. يَبِينُ هَذَا أَنَّهُ لَيْسَ بِمَمْنُوعٍ أَنَّهُ كَانَ فِي الْمُنَافِقِينَ أَضْرَاءَ كَانُوا يَلْقَوْنَ الْمُسْلِمِينَ / وَدَخَلُوا فِي هَذَا الدَّمِ، وَإِنْ لَمْ يَرَوْا الْمُؤْمِنِينَ. وَلَأنَّهُ تَعَالَى قَالَ فِي الْمُنَافِقِينَ ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾ (٩ التَّوْبَةُ ٧٧) ﴿الآيَةُ، وَلَمْ يَرِدْ بِهِ رُؤْيَاهُمْ لَهُ لِأَنَّ الْكُفْرَ لَا يَرُونَ اللَّهَ تَعَالَى عِنْدَهُمْ. وَإِنَّمَا عَنَى تَعَالَى بِلِقَاءِ الْمُؤْمِنِينَ إِيَّاهُ تَعَالَى لِقَاءَهُمْ^١ لَمَّا وَعَدَهُمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالتَّعْظِيمِ وَالْإِكْرَامِ.

٩١ و

وَاحْتَجُّوا فَقَالُوا: قَدْ تَظَاهَرَتِ الْأَخْبَارُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَى فِي الْآخِرَةِ، وَعَنِ الصَّحَابَةِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَأَاهُ قَبْلَ مَوْتِهِ. فَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ [أَبِي] خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَاهُ. وَرَوَى عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عِمَارِ بْنِ يَاسِرٍ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ [لَذَةً]^٢

النظر إلى وجهك من غير [ضراء]^١ مُضِيرة ولا فتنة مُضِلَّة^٢. وروى حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمارة القرشي عن أبي بردة عن أبي موسى، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: ما منكم إلا [من أحد]^٣ سيتجلى له ربه يوم القيامة فبراه. وروى حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حُدس^٤ عن أبي رزین العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ وما آية ذلك في الخلق؟ قال: أليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها والقمر كذلك؟ قلنا: نعم، قال: فإنكم سترونه.

وروى الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي هريرة قال: قال الناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ قال: يرى أحدكم الشمس والقمر؟ قلنا: نعم، قال: سترونه ولا تضارون في رؤيته. وروى حماد عن^٥ ثابت عن عبد الرحمن بن [أبي] ليلى عن صهيب عن الرسول عليه السلام قال: أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية. / وعن أبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري أن^٦ رسول الله صلى الله عليه قال: إذا كان يوم القيامة قيل لكم: من عبد شيئاً ألحق به، حتى تبقى هذه الأمة فيتجلى لهم الرب بغير الصورة التي كانوا يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك. ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها، فيخرون له عند ذلك سجداً.

وعن ابن عباس: إن محمداً رأى ربه مرتين. وعن صهيب قال: قال رسول الله صلى الله عليه في قوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد: إن لكم عند الله موعداً يريد أن يُنجزكموه، إلى أن قال: فيكشف لهم عن الحجاب، فينظرون إلى الله

١. [ضراء]: الزيادة عن المغني ج ٤، ص ٢٢٤

٢. مضلة: متصلة، (والتصحیح عن المغني ج ٤، ص ٢٢٤)

٣. [من أحد]: الزيادة عن المغني ج ٤، ص ٢٢٤

٤. حُدس: جرير ٥. عن: بن ٦. يعرفونها: يعرفونه

تعالى، فما شيء أحب إليهم من النظر إلى الله، وهو الزيادة. وعن أنس بن مالك قال: سئل رسول الله عليه السلام عن هذه الآية ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا﴾ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴿﴾ قال: للذين أحسنوا العمل في الدنيا الحسنى، وهي الجنة، قال: والزيادة النظر إلى وجه الله، واجب لكل نبي وصديق. وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه أنه قال: إن الله تعالى يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة. وعن عبد الله بن عباس وأبي أمامة وابن عمر عن النبي صلى الله عليه أنه قال: رأيت ربي في أحسن صورة، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قالوا: وهذه الأخبار مظاهر كتظاهر أخبار الرجم والمسح على الخفين.

الجواب: إن رواية هذه الأخبار لا يزيدون على عشرة أنفس، فهي أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يصح التعلق بها في موضع العلم، فلم تجر هذه الأخبار بجرى الأخبار عن المعجزات وإخباره عليه السلام عن الغيوب. وأيضاً، فقد روي أكثر من هذه الأخبار في التشبيه، ذكرها محمد بن شجاع الثلجي^٢ وتأولها، فلو وجب قبول هذه للزمهم قبول ما هو أضعافها في التشبيه. وقد ذكر ابن أبي خيثمة في أول تأريخه / هذه الأخبار متضمنة للتشبيه، فذكر حديثاً طويلاً عن أنس. عن النبي صلى الله عليه وفيه: إذا كان يوم القيامة نزل على كرسیه من عليين، ثم قال: ويتجلى لهم، ثم قال: ويرتفع على كرسیه. وفي حديث آخر أنه يتجلى لهم حتى ينظرون إلى وجهه. وفي حديث صهيب أنه يكشف الحجاب فينظرون إليه. وفي حديث علي بن زيد وحديث عمارة^٣ القرشي أنه يتجلى لهم ضاحكاً. وفي حديث جابر أنه يقول لهم: مَنْ تنتظرون؟ يقولون: ننتظر ربنا، قال: فيتجلى لهم ضاحكاً، قال: فينطلق بهم ويتبعونه. وفي حديث أبي هريرة: يطلع عليهم فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: فيتوارى عنهم ثم يطلع عليهم، فيقولون: نعوذ بالله منك، قال: ثلاث مرات. وفي حديث عبد الله بن

٩٢ و

مسعود أنه يكشف لهم عن ساقه. فإن وجب قبول هذه الأخبار وجب قبولها مع هذه الزيادات، كما يجب قبولها في الرؤية، وإن وجب رد هذه الزيادات أو وجب تأويلها، فكذلك يجب مثله في الرؤية.

وقال الشيخ أبو علي: إن خبر المسح على الخفين رواه أربعة وعشرون من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وما أنكره أحد، وإنما وقع التنازع في أنه هل مسح عليه السلام قبل آية المائدة أو بعدها؟ ولم ينكر أيضاً حديث الرجم أحد، وإنما لم تعمل به الخوارج لأن من مذهبهم أن ظاهر القرآن لا يُترك للرواية. وعلى أن خبر المسح وخبر الرجم يتضمنان عملاً، فيجوز قبولها لأن خبر الواحد يقبل في الأعمال، ولا يجوز قبول مثله فيما يتضمن العلم.

وقد طعن في رواية هذه الأخبار. أما قيس بن أبي حازم فقد قيل: إنه خلوط في عقله في آخر أيامه، وإنه مع اختلاطه كان يُسمع منه، فاختلف ما سُمع منه في حال اختلاطه بما سُمع منه قبل اختلاطه، ومثل هذه الرواية لا يوثق بها ولا تقبل في باب الأعمال، فكيف في توحيده تعالى؟ وطعن فيه أنه اشترى له جارية وكانت تضرب بالجرس، وطعن فيه أيضاً بأنه كان مبغضاً / لعلي بن أبي طالب وآل أبي طالب. وحكوا عنه أنه قال: سمعت علياً على منبر الكوفة يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب، فدخل بغضه في قلبي، أو قال: ما زلت له مبغضاً بعد أن سمعت ذلك منه. وحكوا أنه روى عن عمرو بن العاص أن الرسول عليه السلام قال: إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء، إنما ولّيتي الله وصالح المؤمنين.

وقالوا في حديث أبي موسى: رواه عن عمارة القرشي إنه مجهول، [والراوي عنه علي بن زيد]^١، وطعن أصحاب الحديث عليها جميعاً. وكذلك قالوا في حديث أبي رزين: رواه وكيع بن حذس^٢ هو مجهول. فأما حماد بن سلمة فقد

١. [والراوي ... زيد]: الزيادة عن المغني ج ٤، ص ٢٢٦ ٢. حذس: حذاس

قال فيه علي بن المديني^١: كان حماد بن سلمة لا يبالي عمن روى، وقال فيه: إنه كثير الغلط، وإنه مكثّر، وإن الحفاظ خالفوه. وإذا كان هذا هو قول أهل الحديث فيه، فكيف يعتمد على روايته؟ وقيل فيه أيضاً: إن ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيه، فُدس في أحاديثه أحاديث منكرة. وروى أبو بكر بن الإخشيد عن بعضهم قال: كنا ندخل على أبي هريرة فيقول: حدثني حبيبي أبو القاسم صلى الله عليه، ويقول: حدثني كعب، فنخرج من عنده، فأسمع بعض الحاضرين يضيف إلى النبي عليه السلام ما أسنده أبو هريرة إلى كعب، ويسند إلى كعب ما أسنده أبو هريرة إلى النبي عليه السلام.

قال الشيخ أبو الحسين: ويعارضون بما رواه عبد الله بن عباس الرامهرمي في جوابات التستريين قال: حدثني أبو محمد الفضل بن عبد العزيز قال: ح أبو بكر بن أبي شيبة قال: ح وكيع عن يزيد بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق^٢ عن أبي ذر قال: سألت الرسول: هل رأيت ربك؟ فقال: نور، أنى أراه؟ وروى هذا الخبر أحمد بن يحيى الشافعي قال: أي^٣ لا أراه. كذا قال الشافعي. فإن قيل: روي هذا الحديث على وجه آخر، وهو أنه عليه السلام قال: نور أنا أراه، قيل له في الجواب عن هذا أن الصحيح من الرواية: أنى أراه؟ ثم لو صحت الرواية الثانية فقد حملها بعض أصحابنا على أنه عليه السلام أراد أنه رأى نوراً، ولم ير الله تعالى، ويكون المراد بالنور الذي رآه جبريل عليه السلام. ومن حمله على هذا قال: ويدل على صحة هذا التأويل / ما رواه ابن عمير بن الأحوص عن يزيد^٤ بن إبراهيم عن قتادة عن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيت النبي عليه السلام لسألته. فقال: عمّاذا كنت تسأله؟ قلت: أسأله هل رأى ربه. قال: قد سألته فقال: نوراً أراه،

٩٣ و

١. المديني: اللدائي ٢. شقيق: أبي سفيان (والصحيح عن صحيح مسلم)

٣. أي: اني ٤. يزيد: زيد

قال: فصح أنه، إن صحت هذه الرواية، فإن رؤيته عليه السلام ترجع إلى النور، فلا تكون هذه الرواية منافية للرواية الثانية، وهي: أنى أراه؟ وقال يحيى بن أحمد الشافعي: وحدثننا أبو محمد الفضل قال: ح إسحاق بن إبراهيم قال: ح عبد الله بن عبد الرحمن الأفطس عن المنهال بن خليفة عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه: لا يرى الله أحد، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقد روى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدثين هذا الخبر عن جابر عن النبي عليه السلام. قال: وحدثننا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح الفضل بن حفص أبو العباس قال: ح عمر بن زياد عن عبد الرحمن بن ثوبان قال: حدثني ابن المبارك عن هشام عن الحسن عن سمرة قال: سألنا رسول الله صلى الله عليه: هل نرى ربنا في الآخرة؟ قال: فانتفض ثم سقط، فلصق بالأرض وقال: لا يراه أحد، ولا ينبغي لأحد أن يراه.

قال: وحدثننا أبو بكر محمد بن عمران الديلمي قال: وحدثنني غسان بن معاذ قال: ح الحسن بن إبراهيم قال: كنت بمكة في حلقة سفيان بن عيينة، فجاء منصور بن عمار فسأل سفيان بن عيينة عن قول الله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ﴾ عملاً ﴿صَالِحاً﴾ (٢٣ المؤمنون ٩٩-١٠٠) ﴿فَغَضِبَ سَفِيَانُ وَأَخَذَ عَكَازَتَهُ لِيُطْعِمَهَا، فَقَالُوا: يَا مُحَمَّد، هَذَا مَنْصُورُ بْنُ عَمَارٍ، هَذَا قَاضِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَرِ مَنْصُورٌ وَتَبِعْتُهُ فَقَعَدَ إِلَى جَانِبِ رَجُلٍ وَحَوْلَهُ جَمَاعَةٌ، فَقَالَ لِمَنْصُورٍ: مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ سَأَلْتَ سَفِيَانًا؟ أَمَا تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحْدُثُ بِمَا يَخَالِفُ عَوَامَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ؟ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ: لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؟ فَقَالَ لِي: يَا جَابِرُ، إِنَّ اللَّهَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَرَاهُ مَخْلُوقٌ فِي الدُّنْيَا

٩٣ ظ والآخرة. فسألت عن الرجل، فقيل: هذا / موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي رضي الله عنهم.

وروى ابن أبي حية في كتاب من قال بالعدل من المحدثين، قال: ح محمد بن شعاع عن [ابن] أبي ذئب عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة عن عائشة عن الرسول عليه السلام قال: يُؤْتَى الرجل الصالح في قبره، وذكر كيف يُسأل إلى أن قال: ثم يقال له: هل رأيت ربك؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله سبحانه. وحدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد قال: ح الحسن بن إسماعيل قال: ح محمد بن بشر الأيلي أبو بكر البزاز قال: ح إسماعيل بن محمد أبو عامر الأنصاري قال: [ح] إبراهيم بن يحيى المدني عن زيد بن أسلم مولى عمر بن الخطاب عن عطاء بن يسار عن ابن عباس عن علي بن أبي طالب أنه مر برجل، وهو رافع يده إلى السماء شاخص ببصره، فقال له: يا عبد الله، اكفف من يدك وغض من بصرك، فإنك لن تراه ولن تناله. فقال: يا أمير المؤمنين، إن لم أره^١ في الدنيا فسأراه في الآخرة. فقال له: كذبت، بل لا تراه لا في الدنيا ولا في الآخرة. أو ما سمعت الله يقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (٦ الأنعام ١٠٣)؟ إن أهل الجنة ينظرون إلى الله كما ينظر إليه أهل الدنيا، ينظرون إلى ما يأتيهم من خيره وإحسانه.

قال: وحدثنا أبو بكر محمد بن عمران قال: ح محمد بن جنيد قال: ح إبراهيم بن محمد اليماني عن أبي نجيح عن عائشة قالت: من قال: إن محمداً رأى ربه، فقد كذب وافتري على الله الكذب، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ قلت: يا أم المؤمنين، أفلا تراه في الآخرة؟ قالت: إن الله أجل وأعظم من أن تراه في الآخرة. قال: وحدثنا أبو الحسن أحمد قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح عثمان بن عبد الرحمن الجمحي عن قيس بن

١. بن: بن أبي ٢. أره: اراه ٣. قال ح: بن

سعد عن طاووس عن ابن عمر قال: لو رأيتُ من يزعم أن الله يُرى في الآخرة لاستعديتُ عليه. فإن قيل: كيف يقول ابن عمر هذا، وقد روي عنه خلافه؟ قيل له: كيف يقول خلافه وقد روي عنه هذا؟ وحدثنا أبو الحسن قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح [عمرو بن] أبي المقدام عن أبيه قال: سألت / سعيد بن المسيب: هل رأى محمد ربه؟ قال: لا يراه ملك ولا نبي ولا تقع عليه الأوهام. قلت: أفرونه؟ قال: لا. وحدثنا أبو الحسن قال: ح محمد بن مسلم قال: ح عبد الكريم قال: ح خالد بن عبد الله بن أبي عمر قال: قلت لمحمد بن سيرين: إن هاهنا قوماً يزعمون أن المؤمنين يرون الله في الآخرة. فقال: بدعة، ما سمعت بها، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢ الشورى ١١).

٩٤ و

وأما قوطم: إن ابن عباس وأبا أمامة وابن عمر رووا عن الرسول عليه السلام أنه قال: رأيت ربي في أحسن صورة، فإنه يقال لهم: قد روى هذا الحديث معاذ بن جبل وأنس بن مالك وأم الطفيل امرأة أبي بن كعب أن الرسول عليه السلام قال: رأيت ربي في منامي، فقال لي كيت وكيت. فإن قالوا: إنا نجتمع بين الخبرين فنقول: رآه في اليقظة والمنام، قيل لهم: إن المروي من دون تقييد بالمنام يتضمن من التشبيه ما يقتضي أنه لا أصل له. ثم إنا نحمل الرؤية المروية في هذه الأخبار، لو صحت، على المعرفة، فما روي عنه أنه رأى ربه فعناه أنه ازداد علماً وطمأنينة بما رأى عليه السلام من آياته العجيبة. قال الله تعالى ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (٥٣ النجم ١٨) ﴿وَالرُّؤْيَا بِمَعْنَى الْمَعْرِفَةِ مَشْهُورَةٌ فِي اللُّغَةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (٢٥ الفرقان ٣٥) ﴿وَقَوْلُهُ ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾ (١٠٥ الفيل ١)﴾ والرسول عليه السلام لم ير ذلك، ومعناه: ألم تعلم ذلك علماً جلياً كالعلم الحاصل من الرؤية؟

وذكر ابن أبي خيثمة في تاريخه وغيره روايات كثيرة عن النبي عليه السلام وعن الصحابة في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ (٥٣ النجم ١٣) ﴿وفي قال: ولقد رآه بفؤاده، ولم يره بعينه، وهذه الروايات تؤيد هذا التأويل. وفي أصحابنا من حمل الرؤية فيما روي أنه رأى ربه ليلة المعراج أنه رأى ملك الله تعالى، وهو جبريل، لأنه رآه على صورته. قال الله تعالى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ (٥٣ النجم ٨) الآية، وليس ذلك إلا من صفات جبريل عليه السلام، وقد نُقل ذلك عن الصحابة. روي في حديث زر بن حبیش، روى ذلك عنه الشيباني وعاصم عن ابن مسعود، في قوله ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (٥٣ النجم ٩) ﴿قال: رأى رسول الله جبريل عليهما السلام، له ستمائة جناح. وعن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود في قوله ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (٥٣ النجم ١١) ﴿قال: رأى رسول الله جبريل، عليه حُلة من رفرف، قد سد ما بين المشرق والمغرب بجناحيه.

٩٤ ظ

وفي حديث إبراهيم عن داود / بن^١ أبي هند عن عامر عن مسروق قال: قالت لي عائشة: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلم بها^٢ فقد أعظم الفرية على الله العزيز، من يزعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية، وكنت متكئاً فجلست فقلت: يا أم المؤمنين، انظري ما تقولين، قال الله تعالى في كتابه ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (٨١ التكاوير ٢٧) ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ فقالت: أما هذه الآية فقد سألت عنها رسول الله صلى الله عليه فقال: إنما هو جبريل، لم أره على الصورة التي خلق عليها إلا هاتين المرتين، رأيته هابطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء والأرض. انظر إلى^٣ قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٦ الأنعام ١٠٣) ﴿، وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ (٤٢ الشورى ٥١) الآية.

١. بن: عن ٢. بها: به ٣. انظر إلى: الا، (وفي الهامش) ظ انظر

والذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في الحديث: رأيت ربي على أحسن صورة، والصورة وحسنها لا يكونان إلا للجسم، فصح أنه ذكر الرب وأراد ملك الرب.

فأما حديث قيس بن أبي حازم عن جرير^١ فنحمله، لو صح، على المعرفة الجلية التي تزول معها كل شبهة وريب بمتزلة معرفتنا بالقمر إذا رأيناه. فإن قيل: إن الرؤية إنما تكون بمعنى المعرفة الجلية إذا تعدت إلى مفعولين، لأن العلم يتعدى إلى مفعولين، قيل له: هذا لا يمنع من حمله على المعرفة، لأن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد. تقول: عرفت زيداً، كما تقول: رأيت زيداً. وقيل أيضاً في الجواب: إن الكلام إذا طال قام مقام المفعول الثاني. وعلى أن الرؤية بمعنى العلم، وإن كانت تتعدى إلى مفعولين، فإنه يجوز أن تورد تارة ويقتصر فيها على مفعول واحد. ألا ترى أن العلم ورد مقصوراً به على مفعول واحد؟ قال الله تعالى ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَأَتَعْلَمُونَهُمْ﴾ (٨ الأنفال ٦٠) ﴿الآية﴾، وقال تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي﴾ (٥ المائدة ١١٦) ﴿الآية﴾، فلم يتعد إلى مفعولين.

فإن قيل: إن الخبر خرج مخرج البشارة للمؤمنين، فلا يصح أن يُحمل على المعرفة، لأنهم يعرفون الله تعالى في الدنيا، قيل له: إن المؤمنين يعرفون الله في الدنيا بكلفة ومشقة / معرفة مكتسبة بنظر، وفي الآخرة يعرفونه بما يظهره تعالى من أفعاله التي تزول عنها كل شبهة وريب معرفة مكتسبة، أو يضطرهم إلى معرفته، فيعلمونه ضرورة علماً جلياً بمتزلة العلم بالمرئيات. وبين الحالين بون بعيد، فجاز أن يبشروا بتلك المعرفة المفارقة لهذه المعرفة في الكُلف والمشاق ودفع الشبه. فإن قيل: إن الكفار يعرفون الله في الآخرة ضرورة كالمؤمنين، فكيف يكون الخبر بشارة للمؤمنين خاصة؟ قيل له: إن معرفة المؤمنين به تعالى معرفة جلية ظاهرة بمن يريد إكرامهم وتعظيمهم، فتكون زائدة في سرورهم

وفرّحهم، ومعرفة الكفار به تعالى معرفة جليلة بمن يريد عقابهم والاستخفاف بهم، فتكون زائدة في غمومهم وحزنهم، بمنزلة عبيد مطيع وعاص آبق من سيده عرفاً قُرب سيدهما منها، فإنه تكون هذه المعرفة منها زائدة في سرور أحدهما وغموم الآخر، فجاز أن ترد البشارة بهذه المعرفة للمؤمن خاصة دون الكفار.

وقد كان شيخنا أبو الحسين رحمة الله عليه انتهى إلى هذا الموضع من كتاب التصفح، فاختر تعالى له الانتقال إلى رضوانه وجنانه إن شاء الله تعالى، وانقطع التصنيف بوفاته رحمه الله، وحُرِّمنا الاستعانة بخاوطره وتحصيله^١ للأصول العويصة الدقيقة. ونحن من بعد إن شاء الله نتكلم فيما بقي من أصول التوحيد ونصل به أبواب^٢ العدل، ونستعين ونعتمد في تحصيل المعتمد في كل مسألة ترد على ما استفدناه مما حصله في كتاب التصفح وعلى ما يرزقنا الله تعالى من الخواطر الصائبة وعلى الاستعانة بكتب سائر أصحابنا رحمهم الله تعالى.

قال بعض أصحابنا رحمهم الله تعالى: الذي يبين صحة هذا التأويل ما روي في بعض روايات هذا الحديث: لا تضارون في رؤيته، أي لا تلحقكم مضرة ومشقة في معرفته تعالى. وذلك إنما يتصور في المعرفة دون الرؤية، لأن الرؤية عندهم مخلوقة في العبد، لا يلحق العبد فيها مشقة، وعندنا هي موجبة عن كون الحي حياً، ولا تتصور فيها / أيضاً مشقة، وإنما المعرفة هي التي تلحق فيها المشقة بما نلقاه من مشاق الاستدلال ودفع الشبه. فإن قيل: روى أبو شهاب عبد الله بن نافع الحياط عن إسماعيل بن أبي أبي خالد^٣ عن قيس عن جرير عنه عليه السلام: لترون ربكم عياناً، الحديث، وهذا يمنع من أن يكون المراد به العلم، قيل له: إن يحیی القطان قال: لم يكن أبو شهاب الحياط بحافظ، ولم يرض يحيى أمره، وليست الرواية مشهورة في أخبار الآحاد، فيجب

٩٥ ظ

ردها، وإن كانت تحتل التأويل لأن العيان يستعمل في العلم كالرؤية. يقال: رأيت هذا الأمر وعايته، فيكون قوله: عياناً، تأكيداً للعلم الذي أثبت به قوله: ترون ربكم.

فصل في إبطال قول مَنْ قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة

حكى عن ضرار القول بالمائة على ما تقدم القول فيها، وحكى عنه القول بحاسة سادسة. قال: إنه تعالى يُرى بحاسة سادسة على المائة التي لا يعلمها إلا هو. ويمكن أن يستدل في إبطال قوله بما أبطنا به قوله في المائة، وهو أن ما لا يعلم بنفسه، ولا طريق إلى العلم بثبوته، فإن تجويز ثبوته يؤدي إلى إبطال العلوم الضرورية والمكتسبة، ولا ينفصل ثبوته من نفي ثبوته، ولا ينفصل تجويز واحد مما زاد عليه من ذلك. ومعلوم أن الحاسة التي قدرها لا تعلم بنفسها، ولا طريق إلى العلم بها، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع. أما العقل فهو إما موجب عنها أو موجب لها، وكل ذلك متنفذ، وأما السمع فلو كان لظفر به من استقصى الطلب.

ولقائل أن يقول: إن الحاسة التي قدرها مما يصح أن تعلم بنفسها إذا وجدت، لأنها جسم مخصوص، والجسم يُعلم بنفسه، فليس ما قدره من القبيل الذي يمكن نفيه بهذه الطريقة. فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن لا يبطل قوله بالمائة لأنه قدرها معلومة بنفسها، لأنه زعم أنه تعالى يُرى عليها بحاسة سادسة، قيل له: إنا سنبين بطلان القول بالحاسة السادسة، فتبين أن ما قدره له تعالى من المائة ليست معلومة بنفسها، وأنه لا طريق إلى العلم بها، فيبطل القول بها. والذي يدل على بطلان / القول بحاسة سادسة أن تجويزها يؤدي إلى

الجهالات، وما أدى إلى الجهالات فتجوزيه باطل. وإنما قلنا ذلك لأن تجوزها يؤدي إلى الجهالات من وجهين، أحدهما أن تجوز رؤية القديم بها يقتضي تجوز رؤية الأصوات والطعوم والروائح بها، ويقتضي تجوز حاسة سابعة تسمع بها الأجسام والألوان وتلمس بها الأصوات وتذاق بها الأصوات وتسمع بها الحرارة والبرودة، بل حاسة ثامنة يلمس بها القديم ويسمع بها ويذاق بها إلى ما أشبه غير هذا من الجهالات. وأما الوجه الثاني من إلزام الجهالات فبأن. يقال: إنك متى جوزت حاسة غير هذه الحواس المعقولة تدرك بها مدركات ليست مدركة بهذه الحواس، فجوز أيضاً مدركات ثانية لا تدرك بهذه الحواس غير ذات القديم لا طريق لنا إلى إدراكها والعلم بها لفقدنا تلك الحاسة. ومتى لزمك تجوز ذلك فجوز موانع من إدراك بعض المدركات بهذه الحواس المعقولة مدركة بتلك الحاسة التي جوزتها، وفي ذلك لزوم الجهالات التي ألزمتها القائلين بالإدراك.

فإن قيل: أليس الأكمه قد فقد حاسة البصر، فليس يلزمه لتجوز المراتب التي لا طريق له إلى رؤيتها وإلى العلم بها الجهالات التي ألزمتونا؟ فما أنكرتم من مثل ذلك فيمن جوز الحاسة السادسة؟ قيل له: إن الأكمه إنما لا تلزمه الجهالات التي ألزمتهم لأن تجوزهم للمراتب لا يقتضي عليه تجوز موانع مما يدركه بما عنده من الحواس، بل الموانع التي يعقلها الراي للمراتب من سماع الأصوات واللمس وغيرهما فإنه يعقلها الأكمه، فلم يؤد تجوزهم للمراتب إلى فساد ما عنده من العلوم. وليس كذلك تجوز الراي بهذه الحاسة لحاسة سادسة، لأنه يؤدي به تجوزها إلى الجهالات من الوجه الذي بيناه.

دليل، وهو أنه لا يخلو إما أن يرى بهذه الحاسة رؤية موافقة للرؤية بحاسة العين أو يرى بها رؤية مخالفة للرؤية بالعين. فإن قيل / بالثاني لم يصح، لأننا لا نعقل الرؤية إلا ما نجده عند رؤية الأشياء، وما لا يُعقل لا يجوز إثباته. ونعني

٩٦ ظ

بقولنا: لا نعقل، هاهنا أنا لا نجد من أنفسنا أمراً يتعلق به اعتقادنا بخالف ما نعلمه من الرؤية، ومن أثبت هذه الرؤية لم يكن بأن يقول: إنها رؤية، بأولى من أن نقول: بل هو إدراك كالذي نجده عند اللمس والذوق والشم. ولأن القول بذلك خروج من مسألة الرؤية، لأن الخلاف واقع في الرؤية التي نعقلها، فن أحال هذه على الله تعالى فقد سلم ما نريده، وما ادعاه، لو كان معقولاً، لم يكن إثباته إثباتاً للرؤية، فكيف إذا لم يُعقل؟ فإن قال بالأول، قيل له: إن الحاسة جسم، فلم يكن بد من أن تنفصل عن سائر الأبعاد ليصح أن تكون آلة للرؤية كحاسة العين، وذلك يقتضي أن تختص تلك الحاسة بالصقالة والرقعة. يبين هذا أننا قد بينا أن الرؤية لا بد فيها من انطباع المرئي في العين ليصح أن نرى، ولا بد في الانطباع من الصقالة والرقعة التي لهذه الحدقة. وقال غيرنا: إن الرؤية ليست^١ إلا انطباع المرئي في الحاسة. وعلى هذا يكون الإلزام أظهر، وهذا يقتضي أن تكون مخالفة تلك الحاسة لحاسة العين إما باللون أو بالسعة والضيق وأمثال ذلك، فيلزم منه أن يصح أن يُرى تعالى بهذه الحواس لو صح أن يُرى بتلك الحاسة، أو يستحيل أن يُرى بهذه، وهذا يغني عن القول بإثبات هذه الحاسة.

فإن قيل: فما أنكرتم أنه لما كانت تلك الحاسة مخالفة لهذه الحاسة في البنية أن يصح أن يرى بها ما لا يصح أن يرى بهذه الحاسة أو أنها لما كانت مخالفة لها ويحتاج في الرؤية بهذه الحاسة إلى شروط، وكانت تلك الشروط لا يصح حصولها في رؤية القديم، فلم^٢ يصح أن يُرى بهذه، وتلك الحاسة لا يحتاج في الرؤية بها إلى شروط، صح أن يُرى بها القديم تعالى، قيل له: إن الرؤية هو أمر واحد في المراتب غير مختلف. يبين هذا أننا نجد الرؤية عندما^٣ نرى الأشياء، فلا نعقل فيها اختلافاً. وإذا كانت^٤ أمراً واحداً، وإن اختلفت، / لم يجوز ٩٧ و

١. ليست: ليس ٢. فلم: لم ٣. عندما: عندنا ٤. كانت: كان

أن نرى بتلك ما لا نرى بهذه^١، لأن هذه آلة لرؤية المختلفات، ف رؤية القديم بها، لو كان مرئياً، ليست مخالفة لرؤية غيره حتى يقال: إنها تحصل له مخالفة لهذه. وقد بينا فيما تقدم أنه لم تتعذر رؤيته تعالى بهذه الحاسة لفوات شرط من شروط الرؤية بها، بل لأنه يستحيل كونه مرئياً في نفسه، ولو صحت رؤيته لوجب رؤيته بهذه الحاسة من غير شرط. فسقط قول السائل: إنه يُرى بتلك الحاسة من غير شرط، لأنه لو صح أن يُرى لوجب أن يرى بها من غير شرط أيضاً، فصح أنه لا معنى للحاسة السادسة.

وذكر قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة، ثم قال: فلما علمنا أن اختلاف هذه الحواس في الضيق والسعة والصغر والكبر والزرقة والشهولة لا يؤثر في اختلاف ما نرى بها، علمنا أن ذلك لكونها حاسة الرؤية، فلم يجوز أن نثبت حاسة مخالفة لها نرى بها ما لا يصح أن نرى بهذه، كالقدر لما اختلفت ولم يكن لاختلافها تأثير في اختلاف مقدراتها، علمنا أن ذلك لكونها قدراً، ولم يجوز إثبات قدرة مخالفة لهذه القدر يصح بها ما لا يصح بهذه القدر، كذلك هاهنا. وهذا التعليل الذي ذكره لا حاجة إليه^٢ في هذه الدلالة لأنها ليست بعلّة معلومة، وقد بينا فيما تقدم أنه لا يصح أن يعلى تعذر مقدور مخالف لهذه المقدورات بهذه القدر بكونها قدراً.

وحكى قاضي القضاة في المغني عن الشيخ أبي هاشم أنه أبطل القول بالحاسة السادسة بأنه كان ينبغي أن نجد من أنفسنا النقص لفقدنا هذه الحاسة السادسة، كما نجد الضرير النقص لفقد حاسة البصر. يبين هذا أن هذه الحاسة لو كان لها أصل لكننا محتاجين إليها في أن ندرك بها ما يصح أن يدرك بها فنعلمه^٣، ففتى فقدناها فقد فقدنا ما نحتاج إليه من العلم بما يدرك بها، فصار حالنا إذا فقدناها كحال الضرير إذا فقد البصر. قال: ولسنا / نعي بالنقص

٩٧ ظ

١. بهذه: بهاذه ٢. إليه: به اليه ٣. فعلمه: فعلمها

العلم بأنه ليست لنا تلك الحاسة، بل^١ نرجع بذلك إلى ما يحصل عليه المرء من اختلال حاله الذي قد الأمر الذي لو وجدته لتوصل به إلى منفعه أو دفع المضار عنه، فليس لأحد أن يقول: إنكم عولتم في ادعاء هذا النقص على العلم بأنه ليست لنا حاسة سادسة، وهذا العلم حاصل لنا لا محالة.

ولقائل أن يقول: إن الأكمه إنما يتصور النقص في نفسه إذا تصور حاسة العين وأنه فقدها، وإنما يجد النقص من نفسه إذا علم أن للأحياء منا حاسة رؤية وأنه^٢ فقدها. فكذاك يجب أن يقال فيمن تصور الحاسة السادسة: فإن كان متصوراً لها فقط فلا بد من أن يكون متصوراً للنقص، وإن قطع عليها فلا بد من أن يعتقد نقصاً^٣ لفقدها بنفسه^٤. فله أن يقول: إنما لا تجدون النقص من أنفسكم لأنكم تعتقدون نبي هذه الحاسة، فحالكم كحال الأكمه إذا لم يتصور الحاسة الخامسة.

وقرب^٥ قاضي القضاة هذه الدلالة فقال: قد بينا أن العلم بالمدرجات من كمال العقل وأن الاستدلال يفتقر إلى تقدم كمال العقل، فلو كان في المقدور حاسة سادسة ندرك بها ما لا ندرك بهذه الحاسة لكان كمال العقل مفتقراً إلى إدراك ما يدرك بها والعلم به^٦، ولوجب على الحكيم أن يخلق تلك الحاسة بمن يريد تكليفه ليكمل عقله أو يخلقها^٧ لبعضهم، فيخير غيره بما يدركه بتلك الحاسة، فيحصل العلم به لغيره كما يحصل العلم بالألوان للأكمه بالإخبار. فلما لم يخلق الحكيم تلك الحاسة وكمل العقل من دون أن يدرك بها علمنا أنه لا أصل لها. وأيضاً، فلو كنا لا تكمل عقولنا من دون أن ندرك ما يدرك بتلك الحاسة، أو من دون العلم بما يدرك بها بالإخبار، لكننا نجد النقص من أنفسنا بفقد ذلك كما يجده من فقد واحدة^٨ من الحواس المعلومة.

١. بل: به ٢. وأنه: أو انه ٣. نقصاً: نقص ٤. بنفسه: نفسه
٥. وقرب: وقرن ٦. به: بها ٧. أو يخلقها: ويخلقها ٨. واحدة: واحد

ولقائل أن يقول: أيقف كمال العقل على أن يخلق تعالى الحي على صفة لا يستحيل / أن يدرك معها المدركات، وإن لم يدركها، أو يقف على أن يخلقه^١ على صفة يصح معها أن يدرك المدركات على معنى أن يخلق له الحواس التي^٢ يدرك بها جميع المدركات ويخلق المدركات كلها، وإن لم يدركها، أو يقف على أن يخلقه على هذه الصفة ويدرك من كل جنس شيئاً من جميع أجناس المدركات أو يدرك بعضها ويختص ببعض؟ فإن قال بالأول، قيل له: فتلك الصفة هو أن يخلقه حياً لأن نفي استحالة كونه مدركاً يقف على كونه حياً فقط. وإذا صح كمال العقل معه لم يجب أن يخلق له حاسة، فضلاً عن أن يخلق له الحاسة السادسة. وإن قال بالثاني، قيل له: فيجب إذا خلق له الحواس من دون أن يدرك بها شيئاً من المدركات أن يكمل عقله من دون إدراك شيء منها، وأنت أوجبت إدراك المشاهدات ليحصل كمال العقل به. وإن قال بالثالث، قيل له: إنك جوزت في مقدور الله تعالى ألواناً لم يخلقها وقلت: إن أجناس الألوان ينبغي أن لا يكون لها حصر كأجناس الأكوان، وكذا هذا في أجناس الطعوم، وما لم يخلقه الله تعالى من أجناس الألوان والطعوم لم يدركها أحد من العقلاء ولا أخبروا بها، وكملت عقوهم من دون ذلك. فلم يبق إلا أن تقول: إن الشرط في كمال العقل هو أن يدرك بعض أجناس المدركات، وإن لم يدرك الكل. قيل له: فهذا حال من لم يخلق له الحاسة السادسة، فجوز كمال العقل من دون أن يدرك ما يصح أن يدرك بتلك الحاسة. فإن قالوا: الشرط في كمال العقل هو أن يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع أجناس المدركات وأن يدرك بها بعض الأجناس، وليس هذا حال من لم يخلق له الحاسة السادسة، لأنه لم يخلق له الحواس التي يصح أن يدرك بها جميع أجناس المدركات، قيل له: ولم وجب ذلك، وما الفرق بين أن لا يخلق له

بعض الحواس / التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات أو أن لا يخلق له بعض أجناس المدركات؟ فإنه في الحالين لا يصح أن يدرك بعض أجناس المدركات، بل لو كان الشرط في كمال العقل أن يصح أن يدرك جميع أجناس المدركات لكان فقد بعض أجناس المدركات أولى بأن يؤثر في كمال العقل من فقد بعض الحواس التي يصح أن يدرك بها بعض المدركات، لأن استحالة الإدراك بفقد المدرك أكد من استحالته بفقد بعض الحواس، لأن الحاسة شرط في الإدراك، والمدرك متعلق الإدراك، وليس يُعقل إدراك من دون مدرك ويُعقل من دون حاسة. ألا ترى أن الله تعالى يدرك جميع المدركات من دون حاسة؟

فإن احتج ضرار بأنه لما دلت الدلالة على أنه تعالى يُرى من حيث هو قائم بنفسه، ولم يجوز أن يُرى بهذه الحاسة لأنه لا يُرى بها إلا ما كان في مكان وإلا ما كان من جنس الألوان، ولم يصح أن يُرى بشيء من سائر الحواس، لم يبق إلا أن يرى بحاسة سادسة، فالجواب^١: إنا قد بينا فيما تقدم أنه لم تدل دلالة على كونه تعالى مريئاً، وبيننا أن المصحح للرؤية ليس هو كون الشيء قائماً بنفسه على الجملة فبطل قوله: إنه لا بد في رؤيته من حاسة سادسة.

وذكر الحسن بن موسى النوبختي في كتاب الآراء أنه حكى عن ضرار أنه قال: إن معنى قولي: إنه لا بد من حاسة سادسة، أن الله تعالى يقوي العين يوم القيامة، فيُرى بها القديم على غير ما يرى بها المحدثات. ثم ألزمه النوبختي على هذا أن يجوز أن يقوي تعالى حاسة اللمس، فيلمس بها القديم على غير ما يلمس بها المحدثات. ونحن نقول له: ما تعني بقولك: إنه يرى بها القديم لا على الوجه الذي يُرى بها المحدث؟ إن عنيت به أنه يُرى بها قديماً كما يرى بالعين المحدث، لم يصح، لأن الرؤية لا تتعلق بقديم ولا حادث. وإن عنيت به أنه

يُرى بها على حقيقته، قيل لك: كل ما يرى بالعين يرى على حقيقته. وإن عُنيت به أنه يُرى بها على [غير] الشروط التي يُرى عندها المرئي بهذه العين، قيل لك: إن قوة البصر لا تأثير لها^١ في الرؤية إلا^٢ على الشروط المعهودة. ألا ترى أن حواس الرؤية تختلف في القوة ولا تختلف في شروط الرؤية؟ والله أعلم. /
تم الكلام في الرؤية.

١. لها: له . ٢. إلا: لا، (وعلى الهامش) اظنه الا

الكلام في التوحيد

٩٩ و

باب في معنى وصفنا لله تعالى بأنه واحد، ومعنى التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم.

ذكر الشيخ أبو هاشم رحمه الله أن التوحيد في اللغة هو جعل الشيء واحداً، كالتحريك فإنه اسم لما يصير به الجسم متحركاً، يقال وحّده توحيداً كما يقال حرّكه تحريكاً. ثم يطلق في العرف على الخبر والعلم، فيقال فيمن وصف الله تعالى بأنه واحد: إنه وحّده ويوصف قوله بأنه توحيد، وكذلك يقال في العلم بأنه تعالى واحد بأنه توحيد، ولذلك يوصف العالم بذلك بأنه موحد. فعلى هذا يكون قول القائل: لا إله إلا الله، توحيداً.

وحكي عن عبّاد أن قول: لا إله إلا الله، ليس بتوحيد، قال: لأنه لو كان توحيداً لوجب استدامته، لأن التوحيد يجب مستداماً. قال: ولأنه لو كان توحيداً لكان أفضل من العبادات كلها، لأن التوحيد أفضل العبادات. وهذا الذي ذكره لا وجه له لأنه يجوز أن يجب التوحيد مستداماً إذا أريد بذلك العلم، وهذا لا يمنع من أن نطلق قولنا «توحيد» على الخبر أيضاً. ولأن قول: لا إله إلا الله، قد يوصف بأنه أفضل من العبادات إذا أريد به أنه يقع به الانفصال والتبرؤ من الشرك ويثبت لقائله أحكام الإسلام، ومن حيث أن

هذا الإقرار شرط في الحكم بصحة عبادات من يتمكن من هذا الإقرار. فأما العبادات التي تشتمل على هذا الإقرار كالصلاة والحج فلا يمكن أن يقال: إنه أفضل منها، لأن فيها هذا التوحيد وغيره من العبادات. فأما إذا قيل: إنه أفضل من هذه العبادات، وأريد به أن تقديمه شرط في الحكم بصحتها لم يبعد.

ثم المتكلمون من أصحابنا يطلقون اسم التوحيد على العلم بأنه تعالى لا يشاركه فيما يوصف به على الحد الذي يوصف به غيره. وهذا يُجمع به جميع العلوم التي يسمونها علوم التوحيد، نحو العلم بإثباته تعالى وإثبات صفاته ونفي ما لا يجوز عليه من الصفات والعلم بأنه / لا ثاني يوصف بصفاته على الحد الذي يوصف بها. وربما يشترطون وصف هذه العلوم بأنه توحيد بالإقرار بمعلومها ويقولون: إن من علم ذلك وجحد لا يوصف بأنه موحّد، ولا توصف علومه بأنه توحيد. هذا إذا قصد بقولنا «موحد» المدح، فأما إذا أريد به الإخبار بذلك لم يمتنع إطلاق الوصف فيه بأنه توحيد، إلا أنه إذا أُوهم المدح فلا بد من التقييد. فأما وصف اعتقاد المتقلد لهذه الأصول بأنه توحيد فلا شبهة في أنه لا يوصف بذلك على جهة المدح ولا يوصف بأنه موحّد على جهة المدح. فأما على جهة الإخبار بأنه يعتد ذلك فغير ممتنع، كما يخبر عن إقراره بوحداية الله تعالى بأنه توحيد. وكذلك وصف علم الفاسق وإقراره بذلك ينبغي أن يجري على هذا، ومتى أُوهم المدح فلا بد من بيان وتقييد.

وإذا صح ما ذكرنا فاعلم أن شيوختنا رحمهم الله يصفون الله تعالى بأنه واحد ويعنون به أحد معانٍ ثلاثة، أحدها أنه ذات واحدة لا يجوز عليه التجزؤ والتبعيض كما يصفون الجوهر بأنه واحد، قالوا: وهذا لا يطلق عليه تعالى على جهة المدح لأن غيره يوصف بذلك. وثانيها أنه لا يشاركه فيما يوصف به من صفاته على الحد الذي يوصف بها غيره، ويقولون على هذا المعنى: إنه لا

٩٩ ظ

ثاني له تعالى. وثالثها أنه إله واحد، أي هو المستحق للعبادة وحده لا يشاركه في ذلك غيره. قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (٢ البقرة ١٦٣) وبهذين الوصفين يُمدح تعالى.

وذكر الشيخ أبو علي رحمه الله تعالى أنه تعالى يوصف بأنه واحد ويراد به واحد في القدم، لا قديم سواه. فأما وصفه تعالى بأنه واحد على جهة العدد فما ينبغي أن يطلق فيه تعالى، لأنه لا يطلق إلا على ما له أمثال وهو أحد تلك الأمثال، أو يوهم ذلك. ولا يجوز إطلاق ما يوهم تشبيهه تعالى بغيره، ولذلك لا يطلق فيه تعالى ثاني غيره أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة، ولا أنه ربع غيره ولا خامسه، ولا يقال فيه: إنه بعض غيره، لما بينا أنه يفيد تشبيهه بغيره. ولذلك لا / يقال: زيد ثاني الكلب أو ثالث ثلاثة أو رابع أربعة ثلاثة منها كلاب، ويُعد ذلك إذا قيل فيه شتماً لما بينا أنه يفيد أنه^١ من جنس الكلاب. فأما قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ (٥٨ المجادلة ٧) فمعناه أنه تعالى عالم بسر الثلاثة والأربعة كأنه رابعهم أو خامسهم. فأما وصفه تعالى بأنه أحد في مثل قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١١٢ الإخلاص ١) فإنه يفيد أنه واحد على جهة المبالغة، وقيل: أصل أحد واحد، فقلبت الواو همزة. قالوا: ووجه المبالغة فيه أنه إذا قيل: فلان لا يقاومه واحد، احتمل أن يقاومه اثنان، وإذا قيل: لا يقاومه أحد، كان نفيًا على العموم. وإذا كانت الآية مدحاً له تعالى وجب حمل ذلك على أنه لا شريك له في صفاته تعالى^٢، أو يكون بأنه واحد في الإلهية.

وإذا صح ما ذكرنا فلا بد من أن ندل على أنه تعالى لا مثل له فيما يختص به من الصفات على الحد الذي يستحقها، ويدخل في ذلك أنه لا قديم سواه.

١. لما بينا: لما، (وفي الهامش) خ لم سا

٢. يفيد أنه: يفيد (وفوق السطر) ظ انه ٣. تعالى: العلي

وينبغي إذا أردنا الدلالة على أنه تعالى لا يشاركه في صفاته على الحد الذي يستحقها غيره أن نقدم عليه الدلالة على أنه لا قديم سواه تعالى وأنه، لو شاركه في القدم غيره، لوجب أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية، ولو شاركه فيها غيره لأدّى إلى محال، وما أدّى إلى محال فهو محال. فيتم القول بذلك على أنه لا يجوز أن يشاركه في صفاته تعالى سواه.

ويتبين بذلك أنه لا قديم سواه. وإذا تبين ذلك تبين أنه تعالى لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه ذات واحدة من حيث أنه لو كان ذا أبعاد لكانت أبعاضه قديمة، فكان يجب أن تكون لكل بعض صفات الجملة، وذلك يؤدي إلى محال. وإذا تمت هذه الجملة فإنه يتم القول في التوحيد. ويشمل ذلك جميع ما يفيد قولنا فيه تعالى: إنه واحد، على ما ذكرنا، وهو أنه يفيد أنه لا يجوز على ذاته التجزؤ وأنه لا يشاركه في القدم ولا في سائر صفاته الذاتية سواه، وأنه منفرد باستحقاق الألوهية، لا إله سواه، من حيث تخصص بكونه قادراً عالمًا حيّاً لذاته تعالى، على ما فصله إن شاء الله تعالى. /

١٠٠ ظ باب الدلالة على أن الله تعالى قديم وحده لا قديم سواه

اختلف الناس في ذلك، فذهب شيوخننا رحمهم الله إلى أنه لا قديم إلا الله تعالى. وذهب غيرهم إلى إثبات قدماء سوى الله تعالى، ثم اختلفوا، فمنهم من أثبت قدماء قائمة بذاته تعالى، ومنهم من أثبت قدماء قائمة بانفسها. فالأول هو مذهب الكلائية والأشعرية^١، فإنهم ذهبوا إلى أن صفات الله تعالى قديمة، نحو قدرته وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره إلى غير ذلك من صفاته على ما فصلنا القول في ذلك في باب الصفات، وقالوا أيضاً: إن كلامه تعالى قديم.

١. والأشعرية: وأما الأشعرية، (وفي الهامش) صوابه بحذف اما

وقال بذلك أيضاً قوم من أصحاب الحديث، وخالفوهم في حقيقة كلامه تعالى، على ما نتكلم عليهم في ذلك إن شاء الله تعالى. ومن الناس من يقول: إن أفعاله تعالى قديمة كصفاته، ويعنون بأفعاله هاهنا معاني قديمة قائمة بذاته لأجلها يصح منه إيجاد الأفعال، يسمون تلك المعاني الخلق والرزق تشبهاً بقول الأشعرية في كلامه تعالى وكونه متكلاً. وستكلم على هؤلاء إذا تكلمنا على الأشعرية في الكلام الذي يذهبون إليه لأن القولين متقاربان، والقول في الأفعال التي يذهب إليها هؤلاء كأنه مُنشأ من القول في كلامه تعالى الذي تذهب إليه الكلابية والأشعرية.

وقالت النصارى بثلاثة قدماء، الأب والابن وروح القدس، وربما يفسرون كلامهم بقريب من مذهب الأشعرية، وإن كانوا في الحقيقة يثبتون قدماء وآلهة ثلاثة، على ما سنفصل قولهم إن شاء الله تعالى. وأما من أثبت قدماء قائمة بنفسها، فهم الثنوية، ذهبت إلى إثبات قديمين، نور وظلمة، ثم اختلفوا فيما بينهم في صفاتها، وسنفصل مذاهبهم إن شاء الله تعالى. وقوم من الجوس توافقهم في إثبات قديمين لأن فيهم من قال بقدم الشيطان. ولم يذهب أحد إلى إثبات قديمين قادرين عالين لأنفسهما حكيمين، ونحن نفسد ذلك أيضاً، وإن لم يذهب إليه أحد.

فأما الكلابية والأشعرية فقد تكلمنا عليهم في / باب الصفات، وستكلم ١٠١ و عليهم وعلى من يجري مجراهم في قولهم في قدم القرآن أو قدم الأفعال. فأما من قال من أهل الدهر بقدم العالم أو من قال بقدم الطبع أو من قال من الفلاسفة بأن العالم فعل لله تعالى، وأنه قديم، فقد تقدم الكلام عليهم حين تكلمنا في حدوث العالم. ثم نتكلم بعد تمام هذا الفصل، إن شاء الله تعالى، على تفاصيل مذاهب هؤلاء الفرق.

فأما الدلالة على أنه تعالى قديم وحده لا قديم سواء فهو أننا قد دللنا فيما تقدم أن القديم قديم لنفسه وأن المشاركة في القدم تقتضي مشاركة القديمين في صفاتها الذاتية، ودللنا على أنه لا بد من إثبات صانع للعالم قديم قادر عالم حي لذاته، فلو كان في الوجود قديم سواء لوجب أن يكون قادراً عالماً حياً لذاته ولكان مثلاً له تعالى في سائر صفاته الذاتية، وذلك يؤدي إلى وجوه من المحالات على ما سنظهر تفصيل ذلك. ولولا أننا تكلمنا في هذه الفصول على التفصيل لأعدنا طرفاً من الكلام فيه، لكنه لا وجه لإعادته. فأما الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونها متماثلين في القدم فمنها ما ذكره قاضي القضاة في المغني، وهو أن اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في كونها قادرين لذاتيهما، ولو كان كذلك لوجب كون كل واحد منهما قادراً على عين مقدور الآخر. وإنما يجب ذلك لأن تعلق الشيء بما يتعلق به، إذا كان ذلك من أخص أحكامه، فإنه يكشف عن ذاته أو عن صفة ذاته، وقد تقدم تمشية هذه الطريقة في باب الصفات. فإذا كان قدمها بنىء عن تماثل ذاتيهما أو عن اشتراكهما فيما عليه ذاتاهما، فلو تغاير تعلقهما بمقدوريهما لكشف ذلك عن اختلاف ذاتيهما أو ما عليه ذاتاهما، وذلك يؤدي إلى كونها مثلين مختلفين، وهذا محال. ومتى اتفق تعلقهما بمقدورهما كان محالاً، لأن مقدوراً واحداً لقادرين محال، / على ما قدمنا أدلته على ذلك. وقد ذكرنا فيما تقدم أن تعلق القادرين بمقدور واحد لا يستحيل، فهذه الدلالة لا تستقيم، على ما اخترناه نحن في ذلك.

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: ألسن تقولون: إن العلم بأن القادرين تجب صحة التمانع بينهما هو علم متقدم على النظر في أن مقدوراً لقادرين لذاتيهما هل يجب أن يتفق أو يتغاير؟ ومتى اتفق مقدورهما لم تعلم صحة التمانع بينهما، فهلا قلتم بتغاير مقدوريهما لذلك؟ وأجاب بأن ما ذكره السائل يؤيد ما ذكرناه من

أن إثبات قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال، وهو أن كونهما قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونهما كذلك لأنفسهما يقتضي كون مقدوريهما واحداً، وذلك يبطل صحة التمانع بينهما. فقد حصل غرضنا أن إثبات قديمين قادرين لأنفسهما يؤدي إلى محال، وهو كون مقدوريهما واحداً واستحالة التمانع بينهما.

ولقائل أن يقول: كان ينبغي أن تقول: إن صحة التمانع لا تقف على كونها قادرين على الإطلاق، بل ينبغي أن تنظر في ذلك، فإن كانا قادرين لأنفسهما لم يصح التمانع بينهما، وإن كانا قادرين لأنفسهما صح التمانع بينهما. يبين ذلك أنه لو وقفت^١ على كونها قادرين على الإطلاق لما جاز أن يدل كونها قادرين لأنفسهما على أنه لا يصح التمانع بينهما، لأن هذا يقتضي أن العلم الأول كان جهلاً. وإذا صح هذا فالصحيح من جوابك أن العلم بصحة التمانع بينهما لا يسبق العلم بأن كونها قادرين لأنفسهما لا يمنع من هذا العلم، فصح الجواب على ما ذكرته في المغني أن العلم بصحة التمانع بينهما إنما يصح [أن] يحصل إذا علم تغاير متعلقهما. فأما مع اتحاد مقدوريهما فلا، لأن مع القول باتحاد مقدوريهما يبطل العلم بصحة التمانع بينهما ويجري القادران من القول بذلك مجرى قادر واحد في أنه لا يصح أن يمنع نفسه.

وسأل أيضاً قاضي القضاة نفسه عن اختصاص الصوتين المثلين بوقتتين، فقال: إذا جاز عندكم أن يتأثلا مع صحة وجود أحدهما في وقت واستحالة وجود الثاني في ذلك الوقت، فهلا جاز أن يتأثلا القديمان القادران لأنفسهما، وإن صح من أحدهما من الأفعال ما يستحيل من الآخر؟ / وأجاب بأن ذلك ١٠٢ و إنما جاز في الصوتين المثلين لأن وجودهما في الوقت الذي يصح وجودهما فيه لا يرجع إلى ذاتيهما، وليس كذلك تعلق القادر لذاته بالمقدور، فإنه يرجع إلى ذاته، فلم يجوز أن يفترق المثلان. وقد بنى هذا الفرق على ما تقدم من أصله،

وهو أن اختصاص ما لا يبقى بوقته هو حكم غير معلل، وقد تقدم الكلام على ذلك.

دليل. ومن الوجوه المستحيلة التي يؤدي إليها كونها قادرين لأنفسهما ما ذكره أصحابنا من أن كونها قديمين يقتضي كونها قادرين لأنفسهما، وكونها قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما. ثم ذكر قاضي القضاة في تعليق المحيط أن كونها قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما وكونها قادرين لأنفسهما يقتضي أن لا يصح التمانع بينهما، وذلك محال. وذكر في غيره من كتبه أنه إذا صح التمانع بينهما، فلو أراد أحدهما تسكين جسم في حال ما أراد الآخر تحريكه، لم يخل إما أن يوجد مرادهما، وذلك محال، أو لا يوجد مراد أحدهما، وذلك محال، فلم يبق إلا أن يوجد مراد أحدهما، وذلك يقتضي أن الآخر ضعيف، ولن يكون ضعيفاً إلا وهو جسم محدث، فتبين أن القديم لا يكون إلا واحداً.

والذي ذكره في تعليق المحيط هو حاصل الاستحالة التي تؤدي إليها القسمة التي ذكرها في غيره من الكتب، لأنه إذا لم يصح أن يوجد مرادهما ولا أن يمتنع مرادهما ولم يصح أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر مع كونها قادرين لأنفسهما تعذر التمانع بينهما، فكونها قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونها قادرين لأنفسهما يقتضي استحالة التمانع بينهما، وذلك محال في كل القادرين، فصح أن كونها قادرين لأنفسهما يؤدي إلى أقسام كلها مستحيلة. وما أدى إلى المستحيل فهو محال، فصح أن إثبات قديم ثان^٢ يؤدي إلى محال، فكان محالاً، وصح أن القديم لا يكون إلا واحداً.

والجملة التي ذكروها تحتاج إلى بيان أمور، منها أن القديم قديم لنفسه، ١٠٢ ظ ومنها أن ما شاركه / في القدم يجب أن يشاركه في كونه قادراً، ومنها أن كونها قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، ومنها أن صحة التمانع بينهما تؤدي إلى

الأقسام المستحيلة، ومنها استحالة أن يوجد مرادهما، ومنها بيان استحالة أن لا يوجد مرادهما، ومنها بيان أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، ولن يكون كذلك إلا وهو جسم محدث، فتبين أن القديم تعالى واحد.

أما القسم الأولان فقد بيناهما^١. وأما بيان صحة التمانع بينهما فقد ذكر قاضي القضاة أن صحة ذلك موقوفة على كونها قادرين على الضدين، وكل قادرين فلا بد من أن يقدرًا على الضدين في الجنس، ولا يعتبر في ذلك شرط زائد نحو الاختلاف في الداعي، لأن النائم يصح التمانع بينهما، وإن لم يكن لهما داع. وإذا صح التمانع بين القادرين للذات صح أن يقدر بينهما. وربما يقولون أيضاً: إنه ما من قادرين إلا ويصح اختلافهما في الداعي، وإذا اختلف داعيهما صح أن يروم أحدهما إيجاد الشيء، ويروم الآخر في تلك الحال إيجاد ضده، فيثبت التمانع بينهما. ويجوز أن يكون إيجاد كل واحد من الضدين حسناً بأن يكون إيجاد السواد مثلاً لطفاً لزيد، ويكون البياض بدلاً منه لطفاً له، فلا تمنع حكمتها عن اختلافهما في الداعي. واعلم أن أكثر اعتمادهم هو على الأول، وهو قدرتهما على الضدين، ولهذا يقولون: إن صحة التمانع بين القادرين مبنية^٢ على كونها قادرين على الإطلاق. وإنما اعتمدوا على ذلك لقولهم: إن صحة الفعل من القادر تقف على كونه قادراً فقط، ولا يشترطون فيها الداعي. وعلى ما اخترنا نحن، وهو طريقة شيخنا أبي الحسين، أن صحة الفعل من القادر مشروطة^٣ بالداعي إليه، على ما تقدم، فلا بد من أن نبين أولاً صحة اختلاف القادرين العالمين لذاتهما الحكيمين في الداعي لتبين صحة التمانع بينهما.

١. بيناهما: بيانها ٢. مبنية: مبنى ٣. مشروطة: مشروط ٤. فلا: ولا

فصل في الدلالة على أن القادر لا يصح منه وجود مقدوره إلا لداعٍ مخصص^١

١٠٣ و يدل على ذلك أن القادر / قادر على الضدين سواء، على ما نبين ذلك في باب القُدْر، إن شاء الله تعالى. وإذا لم يكن لكونه قادراً مع مقدوره إلا ما له مع المقدور الآخر لم يكن بأن يوجد أحدهما لكونه قادراً فقط أولى من الآخر، فإما أن يوجداه معاً في حالة واحدة، وذلك محال، أو لا بد من أمر يختص أحدهما دون الآخر ليصح منه وجود أحدهما دون الآخر، وليس ذلك إلا الداعي إلى أحدهما أو ترجُّع الداعي إليه على الداعي إلى الآخر، على ما سنبين هذا فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

ذكر قاضي القضاة في كتاب الدواعي والصوراف هذا الفصل فاستدل للقول بأن القادر الخالي عن الداعي يصح منه الفعل بأشياء، منها أن كون القادر قادراً على الفعل قد يعرى عن الدواعي، فإذا عرى منها^٢ فلا يخلو إما أن يصح منه الفعل أو لا يصح منه. فإن صح منه فهو قولنا، وإن لم يصح منه نقض ذلك كونه قادراً لأن حقيقة القادر هو الذي يصح منه الفعل. فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يصح أن يعرى كونه قادراً عن الدواعي نحو كونه عالماً أو كونه معتقداً أو ظاناً، فكيف يصح أن يقدر على ما لا يتوهمه ولا يميزه من غيره إما على جملة أو تفصيل؟ قيل له: إن القادر يجب أن يقدر على الضدين ويقدر أيضاً على أجناس غير محصورة، فلو احتاج كونه قادراً إلى كونه معتقداً لوجب أن يعتقد ما يقدر عليه من المقدورات على التفصيل، وفي علمنا بأننا لا نعلم ما نقدر عليه على التفصيل ولا نعتقد دلالته على فساد هذا القول. ولهذا قد يظن الواحد منا أنه لا يقدر على حمل شيء ويعتقد

١. مخصص: مخصص ٢. منها: منه

ذلك، ثم يحاول حملة فيتأني له، فيتبين له أنه كان قادراً على حملة.

الجواب، وهو أن القادر^١ عندنا وعنده ليس هو من يصح منه الفعل على الإطلاق، بل هو الذي يصح منه الفعل على بعض الوجوه، وهذا الشرط المذكور ظاهر في كتبهم. فإذا عري من الدواعي فإنه يصح منه على بعض الوجوه بأن تقدر له الدواعي إليه، وذلك أمر صحيح في كل قادر / كما تقدر له ١٠٣ ظ الآلات إذا فقدها وكان يحتاج إليها في الفعل كالواحد منا. ولسنا نقول: إن كون القادر قادراً على الفعل يحتاج إلى الدواعي، كما لا نقول جميعاً: إنه يحتاج إلى حصول الآلات له إليه، وإنما هي شرط في صحته من القادر. وليس في جواز حصول كونه قادراً على الفعل من دون الداعي إليه ما يدل على أنه يصح وجوده منه كما في الآلات.

ومنها أن الساهي والناثم قد يوجدان الفعل من دون الداعي إليه، فصح أن الفعل يصح وجوده من القادر من دون الداعي إليه. فإن قيل: ومن أين أنه يوجد الفعل من هذا حاله؟ قيل له: إن الواحد منا يجد من نفسه أنه قد يحرك أطرافه وهو ساه عن ذلك إذا تشاغل بغيره، ويعلم أنه يحرك أطرافه ويتنفس وهو ناثم.

والجواب: إنا لا نسلم أنهما يفعلان من دون داع، وإذا جاز أن يفعلا لداع، وإن لم يتذكراه، فلماذا قطعنا على كونهما فاعلين من دون داع؟ والذي يدل على أنهما يفعلان لداع أن النائم لا يتكلم إلا بما يكون جواباً مطابقاً لما يحدث به في منامه، وذلك الحدث^٢ هو رؤيا النائم، فلو لا ما يظنه مما يراه في المنام، فيصير ظنه لذلك داعياً له إلى ما يتكلم به، لما جاء مطابقاً لما يظنه. ولهذا إذا انتبه فقبل له: إنك كنت تكلم بكذا، فيقول: إني كنت أرى في المنام كذا، فلذلك تكلمت بما تكلمت به، ولهذا لا ينقلب من جنب إلى جنب إلا

إذا تألم من لبثه مضطجعاً على ذلك الجنب، ولا يتنفس إلا لكونه مضطراً إلى ذلك بأنه^١ لو لم يتنفس لمات. فلو كان ما يقع منه من النفس في حال النوم واقعاً على جهة الاتفاق لجاز أن يترك التنفس أيضاً تارة حتى يموت، فعلم أنه إنما يتنفس لعلمه^٢ باضطراره إلى ذلك. ولهذا قد يكون مستقلاً بالنوم فلا يعلم تألمه بكونه على أحد الجنين، فيبقى عليه إلى أن يجد الألم في ذلك الجنب بعد انتباهه. وكل ذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفعله في حال نومه إلا بعد علمه ١٠٤ و بحاجته إلى ذلك، / لا على جهة الاتفاق.

ومنها أن الرامي يقصد برميهِ الهدف، فيصيب برميهِ طائراً أو إنساناً، فصح أنه قد وُجد ذلك منه من دون داع إليه، ولهذا ورد الشرع بنفي القود عنه إذا قتل خطأ وإيجاب الدية على العاقلة، وورد بوجوب القيمة على النائم إذا انقلب على متاع وكسره.

والجواب أن الرامي إلى الهدف عالم بما يفعله، ومن هذا حاله لا يصح أن يفعل عندك إلا لداع، فلو كان وجد منه إصابة الطائر أو الإنسان لا لداع فقد لزمك من ذلك ما ألزمته. وعلى أن هذا الرامي إنما لا يصيب الهدف الذي دعتهِ الدواعي إلى إصابته، ويصيب الإنسان الذي قد صرفته الصوارف عن إصابته، لأنه لا يميز الجهة المسامطة للهدف عن الجهة المسامطة للإنسان، فيوجه نصل السهم إلى الجهة المسامطة للإنسان، وهو يظن أنها هي الجهة المسامطة للهدف، وظنه هذا هو الداعي له إلى إيجاد الأسباب المؤلدة لإصابة الإنسان، ولهذا إذا عوتب على ذلك فإنه يعتذر بما ذكرناه، فصح أنه لا يوجد منه إصابة غير الهدف إلا لداع، غير أن هذا الداعي يخفى عليه، ويجد من نفسه سائر الدواعي التي تدعوه إلى خلاف ما وقع عنه ظاهرة، فلذلك قد يظن أن ذلك وقع منه من غير داع. وقد يصيب الرامي تارة الجهة المسامطة للهدف، غير أنه

لا يقوى على أن يمسك يده مسددة إلى الجهة المسامطة للهدف، بل تتحرك إلى جهة ما يصيبه غير الهدف لضعفه، فلذلك يتولد من اعتماده إصابة غير الهدف، وهذا الذي وقع منه بمنزلة المدفوع إليه، كما لو سدده يده إلى الهدف فدفعها دافع إلى غير تلك الجهة في حال إرسال السهم. وإنما كان كذلك لأنه في حال نزح القوس يسدده^١ إحدى يديه ويوجهها^٢ إلى سمت الهدف، وهي التي يأخذ بها على القوس، وينزع الوتر باليد الثانية، فيقع التمانع بين يديه لأن اليد النازعة تجذب / اليد المسددة إلى خلاف الجهة التي يسددها إليها، فإذا لم تقو اليد المسددة ١٠٤ ظ على أن يوجد بها ما يقاوم الاعتمادات التي يفعلها باليد النازعة فلأنها تخرج عن ذلك السمت، لأنه ينزعها من تلك الجهة باليد النازعة بآلة معينة لها على الإخراج عن تلك الجهة، وهي الوتر والقوس، فلذلك تقوى على إخراجها من تلك الجهة. ولولا ذلك لتكافأت القوى في اليدين، وربما تزيد قوى اليد المسددة على قوى اليد النازعة، لكن الجذب [بآلة] يزيد على الجذب بغير آلة.

فإن قيل: فلم فعل في اليد النازعة ما أزال به اليد الثانية عن سمتها، ولا داعي له إليه؟ فقد صح قولنا: إنه يفعل بعض الأفعال من غير داع، قيل له: إنه لا يفعل في اليد النازعة ذلك إلا لظنه أن ذلك هو الصواب، فلم يفعل لغير داع أصلاً. وأما سقوط القود عنه فلأنه معذور من حيث لا يميز الأسباب المولدة لإصابة الإنسان، لا لأنه فعل ذلك من غير داع، فإذا سقط القود عن القاتل في شبه العمد، وإن كان وجد القتل عنه لداع، فأولى أن يسقط في الخطأ.

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: فإذا لم يكن إلا كونه قادراً، وهو قادر على الضدين، لم يكن بأن يوجد أحدهما أولى من الآخر، ولو جاز ذلك لجاز أن يتحرك الجسم إلى إحدى الجهتين لا لأمر أزيد من كونه جسمًا. وأجاب بأنه لو جاز أن يتكامل كون القادر قادراً، ولا منع، ولا يصح أن يوجد مقدوره إلا

لأمر زائد على كونه قادراً لكان ذلك الأمر هو [علة] كونه قادراً، لا صفة القادر، لأننا لا نتطرق إلى كونه قادراً إلا بصحة الفعل منه، وذلك ينقض كونه قادراً. فأما الدواعي فإنها لا تؤثر في حدوث الفعل ولا في صحته، وإنما تؤثر في تمييز فعل من فعل وفي أن فعلاً أولى من فعل. فأما الذي يؤثر في صحة الفعل وفي حدوثه فليس إلا كونه قادراً.

فيقال له: هذا ليس بجواب عما ألزمه السائل بأنه لو حدث الفعل بكونه قادراً فقط لم يكن أحد الضدين بالحدوث منه أولى من الآخر، / بل ما ذكرته ابتداءً كلام، ثم ليس يجب لما ذكرته أن تخرج صفة القادر عن تأثيره في صحة الفعل وحدثه. ألا ترى أن ما يحتاج^١ في إيجادها إلى الآلات لا يصح حدوثه من القادر منا من دون آلة، ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل وصحته؟ ولأن صفة القادر ليست^٢ بأول مؤثر يقف على شرط، فإن غيرها^٣ من المؤثرات والمقتضيات عندكم تقف على شروط ولا تخرج بذلك عن كونها مؤثرة، ولا يجب بذلك أن تكون الشروط هي مؤثرة، فكذلك كونه قادراً. وعلى أنك سلمت فيما ذكرته أن زوال المنع شرط في صحة الفعل وحدثه من القادر لأنك قلت بتكامل كونه قادراً، ولا منع، فإذا جاز أن يشترط فيه زوال المنع ولا يخرج بذلك كونه قادراً عن كونه مؤثراً في حدوث الفعل، ولم تلزم إضافة حدوثه إلى زوال المنع، فكذلك مثله الدواعي إذا وقف عليها حدوث الفعل من القادر. وقوله: إن الدواعي إنما تؤثر في تمييز فعل من فعل وفي أن يكون فعل أولى من فعل، فيقال له: هذا تسليم منك بأن تأثير الدواعي هو أن يكون فعل أولى بالوجود بالقادر من فعل، ولا نطلب بعد صفة القادر مؤثراً إلا ما به يصير أحد مقدوريه أولى بالوجود من غيره.

١. يحتاج: يقدر، (وفوق السطر) ظ يحتاج ٢. ليست: ليس ٣. غيرها: غيره

فصل

وإذا ثبت أن صحة الفعل من القادر لا بد فيه من داع له إليه ثبت أن التمانع بين القادرين لا يصح إلا إذا اختلفا في الدواعي، فدعا أحدهما داعٍ إلى الفعل ودعا الآخر إلى ضده داع آخر. فأما إذا دعا الداعي أحدهما إلى ما دعا الآخر إليه لم يصح أن يتانعا، والاختلاف في الدواعي لا يصح في العالمين الحكيمين لذاتيهما. وقول أصحابنا: إن كل حين فإنه يصح اختلاف دواعيهما، إن عنوا به كل حين كالأحياء منا يصح اختلاف دواعيهما، فصحيح لأنه يصح أن يعلم أحدهما من حال الفعل ما لا يعلمه الآخر، ويصح أن ينفع أحدهما أحد الفعلين وينفع الآخر ضد ذلك الفعل، ويضره ما يختار القادر الثاني، فتختلف دواعيهما / إلى الفعلين.

١٠٥ ظ

فأما ما تقدّمه من القديمين القادرين لأنفسهما العالمين بكل شيء الحكيمين اللذين لا يختاران إلا ما هو حكمة فلقائل أن يقول: إذا كانا حكيمين لم يجوز أن يختار أحدهما إلا ما هو حكمة، والثاني يعلم من حال الفعل ما يعلمه الأول، وداعي الأول إلى الفعل ليس إلا علمه بكون ذلك الفعل حكمة، وهذا العلم حاصل للثاني، وكذا هذا في الفعل الذي يختاره الثاني. وإن علم أحدهما في أحد الضدين وجهاً لأجله يترجح فعله على فعل ضده فقد علمه الثاني واستوت دواعيهما إلى إيجاد ذلك الفعل، فكيف يتصور التمانع بينهما والحال هذه؟ فلا بد من أن تبين صحة الاختلاف بينهما في الداعي ثم يقدّر ذلك بينهما فيكون ذلك تقديراً للتمانع بينهما. ولم يذكر أصحابنا في ذلك ما يدفع هذا السؤال، وإنما سألوا أنفسهم فقالوا: إن قيل: إذا كانا حكيمين لم يتانعا، وقالوا في الجواب: إنا لم نبين دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، فيلزم ما قاله السائل، وإنما بيناه على تقدير التمانع بينهما، وتقدير ذلك بينهما تكفي فيه صحة تحصل مرادها أو تحصل مراد أحدهما [أو عدم تحصل مرادها]، فإذا تبين لنا أن هذه الأقسام

كلها فاسدة، وقد أدى إلى ذلك صحة التمانع بينهما، وجب أن يستحيل ذلك. وفي استحالة استحالة إثبات قادرين لأنفسهما. وهذا الجواب مبني على القول بأن كل قادرين فلا بد من أن يصح التمانع بينهما، والسائل يمنع هذا ويقول: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما لم يصح تقدير التمانع بينهما على ما قدرنا ذلك.

وللسائل أيضاً أن يطعن على قول قاضي القضاة، وهو أن كونها قادرين يقتضي صحة التمانع بينهما، وكونها قادرين للذات يقتضي استحالة التمانع بينهما، فيقول: إن كلامنا هو في قادرين عالمين لذاتيهما وفي هل يصح أن يتمانعا؟ فإذا سلمت أن كونها قادرين للذات يحيل التمانع بينهما على أي وجه قلت باستحالة ذلك بينهما، فقد حصل غرض السائل. ولم نسلم أن كونها قادرين على الإطلاق يقتضي صحة التمانع، ونقول: بل / لا بد من كون القادرين غير عالمين

١٠٦ و

لذاتيهما وغير حكيمين حتى يصح التمانع بينهما، وإذا لم يصح التمانع بين القادرين للذات على ما بيناه، وسلمته أنت، لم يمكن ما بنيت على ذلك من تقدير التمانع بينهما. أو يقول السائل: إن تقدير التمانع بين القادرين لذاتيهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى أقسام مستحيلة، وذلك لا يدل على استحالة إثبات قادر ثانٍ لذاته، كما أن تقدير الظلم من العالم الغني يؤدي إلى أقسام مستحيلة، على ما تقدم هذا، ولم يمنع ذلك من كونه قادراً على الظلم.

وللسائل أن يقول أيضاً: إذا كانا قادرين عالمين لذاتيهما فلا بد من أن يعلم كل واحد منهما أنه لو رام فعلاً في حال ما يروم الآخر ضده لم يكن فعله بالوجود أولى من فعل الآخر وليس في مقدوره من وجوه الترجيح لوجود فعله على فعل الآخر إلا ومثله مقدور للآخر، وعلم كل واحد منهما بذلك من أقوى الصوارف عن محاولة ذلك الفعل، فكيف يدعوه الداعي إلى محاولته في حال قوة الصوارف عن محاولته؟ وليس يمكن أن يترجح الداعي إلى ذلك الفعل على هذا

الصارف عنه لأن العلم بامتناع وجود الفعل لا يترجح عليه داع إلى فعله، ولهذا يصير الواحد منا ملجأً إلى أن لا يفعل إذا علم أنه يُمنع منه متى رآه، ولهذا يكون أهل النار إلى ترك القبائح ملجئين. وقول أصحابنا: إنا نقدر التامع بينهما، وتقديره لا يمتنع، لا يصح لأنهم يقدرون اختلافهما في الدواعي إلى فعليهما في حال قوة الصوارف عنها قوة لا يجوز معها أن يترجح عليها الداعي إلى إيجاده، فكان تقدير الدواعي إلى الفعل في حال امتناع تلك الدواعي، وذلك تقدير لأمر محال. فهذا ما يمكن أن يعترض به طريقة أصحابنا في تقدير التامع بين القادرين العالمين.

فأما بيان أن تقدير التامع بينهما على طريقتهم يؤدي إلى الأقسام التي ذكروها، وهي مستحيلة، [فأما حصول مرادها ففساده بين]، وأما حصول / مراد أحدهما دون مراد الآخر فإنه يكشف عن أن الذي حصل مراده هو الإله ١٠٦ ظ القادر لذاته القادر على ما يشاء وأنه عزيز لا يُمنع مراده، فهو الإله وحده، والثاني ضعيف عاجز عن بلوغه إلى ما يشاؤه، ومثله لا يصح أن يكون إلهاً. تبين هذا أنه إذا جاز أن يمنع عن مراده لم يمتنع أن يمنع عن إثابته مَنْ عبده أو معاقبته من عصاه، فلا يحسن أن يكلف ولا يحسن أن يُعبد، فصح أن مَنْ هذا حاله فليس بإله. وكما لا يجوز أن يكون الضعيف إلهاً كذلك لا يجوز أن يكون قادراً لذاته، فإذا لم يجوز أن يكون قادراً لذاته لم يجوز أن يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً لم يكن إلا محدثاً لأن الموجود إذا لم يكن قديماً لم يكن إلا محدثاً.

وذكر قاضي القضاة أن الضعيف لا يكون إلا قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم لا يكون إلا محدثاً. قال: لأننا قد بينا أن القادر إنما ينتهي مقدوره لكونه قادراً بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، والجسم محدث. وبيننا أيضاً أن القادر ليس إلا القديم أو الجسم، وبيننا أن الجسم لا يكون قادراً إلا بقدرة وأن القديم لا يكون قادراً إلا لذاته، فإذا لم يكن

الضعيف منها قادراً لذاته صح أنه قادر بقدرة. وإنما قلنا: إن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً لأن القدرة لا بد من وجودها في محل ليصح الفعل بها، لأن من شرط إيجاد الفعل بها استعمال محلها في الفعل أو في تثبيته على ما بينا ذلك. ونحن قد بينا أيضاً كلامنا على هذه الأصول.

فإن قيل: ما أنكرتم أن لا يوجد مراد أحدهما، ولا يدل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر منه؟ قيل له: إذا لم يوجد مراده مع قوة دواعيه إلى وجوده لم يخل إما أن يكون أقدر ممن وجد مراده أو يكون مساوياً له في كونه قادراً أو لا يكون مساوياً له في ذلك. ولو كان أقدر منه لوجب وجود مراده دون مراد غيره، ولو كان مساوياً له لما وجد مرادهما، فلم يبق إلا أنه دونه في القدرة. و ١٠٧ هذا جواب قاضي القضاة. وأجاب أيضاً بأنه قد ثبت في الشاهد أن / القادرين متى تمانعا ووُجد مراد أحدهما دون مراد الآخر دل ذلك على كون من وُجد مراده أقدر من الآخر، كما يدل وجود الفعل من دون التمانع على كونه قادراً. وهذا جمع بين الشاهد والغائب بغير علة. وله أن يقول: إن العلة في ذلك ظاهرة، وهو أنه إذا قويت دواعيه إلى أن يوجد مراده فتي لم يوجد، والحال هذه، عُلِمَ أنه تعذر عليه المنع عرض له، ولا منع يُعقل هناك إلا أن القادر الثاني زاد على مقدوراته، فمنعه بما فعله من إيجاد مقدوره، وهذه العلة حاصلة في الغائب، فصح أنه لا يوجد مقدور أحدهما بعد قوة الدواعي إليه إلا لامتناعه عليه لمكان كون الثاني موجداً لما يزيد على مقدوره، وفي هذا كون الثاني أقدر منه.

فإن قيل: إذا كان القديم عندكم يستحيل وجود الفعل منه لم يزل، ولم يدل ذلك على كونه ضعيفاً لم يزل، فما أنكرتم أن لا يوجد مراد أحدهما ويستحيل وجوده لوجود مراد الثاني، ولا يدل ذلك على كونه ضعيفاً غير قادر لذاته؟ قيل له: إن القادر إنما يقدر على ما يصح وجوده في نفسه، والفعل يستحيل وجوده لم يزل، فانتفاء وجوده لم يزل عنه لم يدل على كونه غير قادر لم

يزل، فلم يدل أيضاً على كونه ضعيفاً. وليس كذلك إذا كان الفعل صحيح الوجود في نفسه ودعت الدواعي إلى إيجاده ثم تعذر عليه، لأن تعذره عليه لا يكون إلا لضعف، والتعذر في الأول كان لما يرجع إلى الفعل، فلم يدل على حال القادر.

فإن قيل: فما أنكرتم أن يقع المنع من أحدهما للآخر، ونمتنع من القول بأنه يدل المنع على كونه أقدر ومن القول بأنه لا يدل على كونه أقدر، كما قلتم: إنه تعالى لو وقع الظلم منه لم يصح أن يقال: يدل على جهله وحاجته، ولا أن يقال: لا يدل على ذلك؟ أجاب قاضي القضاة عن هذا بجوابين: أحدهما أن المنع إنما يصح من كونه أقدر، فالقول بأنه يمنع غيره ولا يكون أقدر يتناقض. وليس كذلك كون المحي جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك لا يصح وقوع الظلم منه، وإنما يصح وقوعه لكونه قادراً، فصح أن نقدر الظلم من العالم الغني ونمتنع من القول بأنه يدل على كونه جاهلاً أو محتاجاً، لأننا لم نمنع من ثبوت المصحح بعد وجود المصحح.

ولقائل أن يقول: / إنك بنيت هذا الجواب على صحة وقوع الفعل من ١٠٧ ظ القادر لكونه قادراً فقط من دون داع، وقد بينا أن ذلك مستحيل من دون داع، وإذا صح أن الداعي شرط في صحة وقوع الفعل من القادر فما الفرق بين المصحح للفعل وبين ما لا بد منه في صحته في أن يمنع من دلالة الواقع على أحدهما، كما يمنع من دلالته على الثاني؟ يبين هذا أنه كما يستحيل وقوع الفعل من دون كون القادر قادراً فكذلك يستحيل وقوعه من دون الداعي، فكما يدل وقوعه على ثبوت أحدهما فكذلك على ثبوت الآخر، ولو جاز أن لا يدل عليه لصح أن يقال في العالم بما يفعله: إنه فعله لا لداع، فلا يدل على أنه وقع منه لداع. ثم الفرق بينهما بعد ذلك بأن كونه قادراً هو المصحح لوقوع الفعل، وليس كذلك الداعي، هو فرق لا يضر في موضع الجمع، وهو كالفرق بأن أحدهما صفة قادر والآخر هو صفة عالم، ولهذا كما يدل حدوث

الفعل^١ عندكم على محدث فكذلك يدل على محل يحدث^٢ فيه ولم يجوز أن تختلف دلالة حدوثه عليهما، وإن كان أحدهما يصحح حدوثه دون الآخر.

والجواب الثاني أنه قد دلت الدلالة على كونه تعالى قادراً على الظلم، ودلت على أن الظلم في الشاهد لا يقع إلا من الجاهل المحتاج، ودلت على أنه تعالى عالم غني، فتنى قُدْر وقوعه منه جاز أن نمنع عما يفسد ما دل عليه الدليل، فامتنعنا من القول بأنه يدل على كونه تعالى جاهلاً أو محتاجاً لأن ذلك ينقض ما علمناه من كونه تعالى عالماً غنياً، وامتنعنا من القول بأنه لا يدل على ذلك لأن ذلك ينقض ما علمناه من دلالة الظلم على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً. ولم يدل دليل على ثبوت قديم ثان^٣ قادر لذاته، فممتنع من القول بأن منعه من الفعل لا يدل على ضعفه وعلى كون المانع له أقدر منه، وإنما نقدر القديم الثاني لننظر هل يصح ثبوته أم لا؟ وإذا أدى ثبوته إلى محال وجب المنع منه ولم يجوز إثباته، ولولا صحة ذلك لوجب أن يقال: إنه تعالى جسم، وهو قديم، ويُسمع مما يدل عليه الدلالة من كونه محدثاً لو كان جسماً.

١٠٨ و لقاائل أن يقول: إن الدليل، وإن لم يدل / على ثبوت قديم ثان^٣، لكننا نقدره كالثابت لننظر إلى ما يؤدي إليه ثبوته، فإذا جاز في الثابت أن يؤدي ثبوته إلى محال ولا نعتقد استحالته، بل نتمسك باعتقاد ثبوته، لم نأمن فيما نقدر تقدير الثابت إذا أدى ثبوته إلى محال أن لا يستحيل ثبوته، فتمسك باعتقاد ثبوته. وأما إلزامه كونه تعالى جسماً قديماً، وإن دلت الدلالة على كون الجسم محدثاً، فذلك لازم له، لأنه إذا جَوَز ثبوت ما يؤدي ثبوته إلى محال، ويمتنع عما يؤدي إليه من المحال، فليجَوَز ذلك في كونه جسماً قديماً، وإن أدى إلى محال. واعلم أنا قد ذكرنا فيما تقدم أن الشيخ أبا الحسين يقول: إنه لو قُدْر وقوع الظلم منه تعالى، إنه يلزم أن يقال: يدل على جهله أو حاجته ولا يدل على

ذلك، وإنّ ذلك، وإن كان مستحيلاً، إلا أنه لازم على تقدير مستحيل، وهو وقوع الظلم من العالم الغني. فتبيّن أن هذا على الطريقة التي ذكرناها في تقدير التمايز بين القادرين لذاتيهما، وقيل: إذا جاز أن تقولوا في تقدير الظلم من العالم الغني: إنه يدل على جهله وحاجته ولا يدل على ذلك، فقولوا أيضاً: إنه لو وقع المنع من أحد القادرين لذاته لصاحبه عن الفعل، إنه يدل على كونه أقدر من صاحبه ولا يدل على كونه أقدر، ولا تمنعوا لذلك إثبات قادر لذاته ثانٍ، كما لا يمنع تقدير الظلم، وإن أدى إلى أن يدل ولا يدل، من القول بأنه تعالى قادر على الظلم، فالجواب^٢: إنا لا نفرق بين الموضعين لأننا كما نقول: إن تقدير الظلم من العالم الغني تقدير لأمر محال، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال، وهو كون الظلم دالاً غير دال، فكذلك تقدير التمايز والاختلاف في الدواعي بين العالمين لذاتيهما محال، فتقدير ذلك بينهما هو تقدير لأمر مستحيل، فلا يمتنع أن يؤدي إلى محال، وهو كون منع أحدهما للآخر دالاً على كونه أقدر من حيث قُدِّر وقوع المنع على الوجه / الذي يدل على كون المانع أقدر من الممنوع، ولا يدل ١٠٨ ظ على كونه أقدر لأن القادر لذاته لا يكون أقدر من القادر الثاني لذاته، إذ كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهى. وكون المنع دالاً غير دال محال، فما أدى إليه من كون أحد القادرين لذاته مانعاً للقادر لذاته الثاني يجب أن يكون محالاً.

وأما القسم الثالث، وهو أن لا يوجد مرادهما، فقد بين أصحابنا أن ذلك محال لأنه يؤدي إلى نفي القادر لذاته الذي دل الدليل على إثباته فضلاً عن إثبات ثانٍ^٣، لأننا قد بينا أنه إذا لم يوجد مراد أحدهما كان ضعيفاً، فكذلك إذا لم يوجد مرادهما كانا ضعيفين. يبين هذا أن أحدهما لو كان قادراً لذاته لوجب كونه قادراً على ما لا يتناهى، فكان لا يمتنع مراده، فكذلك لو كانا قادرين لذاتيهما، لأن مقدورهما لا ينتهي إلى حد إلا ويقدران على أزيد من

ذلك، ومن لا ينتهي مقدوره لا يتمتع مراده، فلما امتنع مرادهما^١ دل على ضعفها.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم ينته مقدورها، فما من قدر يزيد أحدهما إلا ويقدر الآخر على تلك الزيادة، لم يكن فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر إلا بأن يوجد ما لا يتناهى، وذلك لا يصح وجوده. ولو صح وجوده لقدر الثاني على إيجادها أيضاً، فكان لا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر. فينبغي أن يقال: إن الصحيح من الأقسام التي يؤدي إليها كونها قادرين للذات هو هذا القسم، وقولك: إن ذلك يقتضي ضعفها، غير مسلم لأن ضعف القادر هو أن تكون الزيادة على ما يروم فعله صحيح الوجود ثم لا يقدر على إيجادها. وأما ما هو مستحيل الوجود في نفسه فامتناع وجوده هو لما يرجع إليه، لا لما يرجع إلى القادر، فلم يكن امتناعه دالاً على ضعف القادر، وهذه صفة ما لا يتناهى، فامتناع إيجادها عليها لا يقتضي ضعفها.

فإن قيل: إن من جملة ضعف القادر أن يدعوه الداعي إلى فعل فيعلم أنه لو قصد إلى إيجادها لرام الثاني إيجاد ضده، ثم لا يكون فعله بالوجود / أولى من فعل ضده، فيمتنع عن إيجاد فعله لعلمه بذلك، فالجواب^٢: إن ما ذكرته غير مسلم على الإطلاق، بل الشرط في الضعف ما ذكرناه، وهو أن يصح وجود ما يبلغ به مراده، ثم يمتنع عليه. وأما إذا علم أن ما يبلغ به مراده يستحيل وجوده في نفسه لم يكن انصرافه عن قصده إلى مراده لضعفه.

وسأل قاضي القضاة نفسه في المغني بأنكم بنيتم دليل التنازع على أنه لو كان معه تعالى ثان لصح أن يمنع أحدهما الآخر، فأخبرونا كيف يمنعه؟ أيمنعه بذاته أو بكونه قادراً فقط أو بإرادته أو دواعيه إلى فعل ضد ما يروم الآخر فعله؟ وكل ذلك مما لا يؤثر في منع الثاني، فلا بد من إيجاد فعل يصير به مانعاً للآخر مما

يروم فعله. ثم ما يوجد من الفعل كيف يصير به مانعاً؟ أبأن يوجد أكثر مما يوجد الآخر؟ وذلك لا يصح في القادرين لذاتهما، أو بأن يوجد ما يساوي ما يوجد الآخر؟ وذلك لا يؤثر في المنع، أو بأن يوجد ما لا يتناهى؟ وذلك مستحيل، فإذا لم يتجه لكم وجه تثبتون به صحة كون أحدهما مانعاً للآخر بطل ما اعتمدتم عليه من دليل التمانع. وأجاب بأن يبين أنه لا تأثير في المنع إلا لإيجاد الفعل، وليس ذلك إلا بإيجاد الاعتماد إذا رام أحدهما تحريك الجسم بمنه ورام الآخر تحريكه يسرة، وقد علم أن وجود الحركتين إلى الجهتين محال. ولا يصح أن لا يوجد أيضاً لأن ذلك إنما يتعلق بوجود جميع ما يقدران عليه من الاعتماد. وخروج ذلك إلى الوجود محال، فلم يبق إلا بأن يوجد مراد أحدهما دون مراد الآخر. وفي ذلك إبطال القول بإثبات ثان مع الله تعالى.

ولقائل أن يقول: إنما يصح أن يقال: لم يبق إلا هذا القسم بعد بطلان غيره من الأقسام، إذا كان ذلك القسم صحيحاً غير باطل، فأما إذا كان باطلاً كسائر الأقسام الباطلة فلا معنى لقول القائل: لم يبق إلا هذا. ومعلوم أن منع القادر لذاته من الفعل / لا يصح على الوجه الذي قاله، لأنه ما من قدر يفعله ١٠٩ ظ الواحد إلا ويقدر عليه الثاني، وإيجاد ما لا يتناهى محال، فكيف يمنع أحدهما صاحبه؟ إلا أن يقال: يمتنعان من إيجاد الفعل لعلهما بأن منع كل واحد منهما للآخر محال من الوجه الذي بيناه، ولا يكون ذلك ضعفاً على ما بيناه. فإن سموا ذلك ضعفاً ونقصاً قيل لهم: ولم زعمتم أن مثل هذا النقص لا يجوز على الله تعالى؟ فإن قالوا: أجمع المسلمون على أنه تعالى منزّه عن جميع النقائص، أو: علم ذلك من دين الرسول ضرورة، كان ذلك رجوعاً إلى السمع في نصر دليل عقلي، وذلك لا يصح لأن من قولهم: إنه لو لم يرد سمع أصلاً لصح أن يعلم المكلف وحدانيته تعالى بدليل التمانع.

فالجواب أن يقال: إن إثبات القادرين لذاتيتها يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، من ذلك أن يكون أحدهما مانعاً للآخر. فأما امتناع مقدوريتها فقد بينا أن ذلك لا اشتراكها في كونها قادرين على ما لا يتناهى وأن ذلك لا يعدّ ضعفاً، فلا بد من أن نبين أنه يؤدي إلى وجه آخر من المحال. ويمكن أن يقال: إن هذا القسم يؤدي إلى أن لا يكون واحد منهما إلهاً لأنه متى قدر التمانع بينهما، وتعدّر وجود مرادهما، لم يأمن المكلف أن يتعدّر عليه إثابته أو معاقبته أو فعل ما يصلحه في تكليفه، وفي ذلك خروجه عن كونه إلهاً. فإذا كان خروجه عن كونه إلهاً محالاً فما أدى إليه ينبغي أن يكون محالاً، فصح أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة. فإن قيل: إن المكلف يأمن من ذلك لكونها حكيمين، قيل له: إن هذا الدليل مبني على تقدير التمانع بينهما على ما رتبنا ذلك، / وحكمتها لا تمنع من هذا التقدير، فإذا تبين بالتقدير أن إثباتها يؤدي إلى محال، تبين أنه محال من ذلك.

فصل في ذكر ما طعن به أصحابنا على دليل التمانع

من ذلك، قالوا: إنما يصح التمانع بينهما إذا بينتم أن مقدورهما متغاير، فأما إذا وجب أن يكون مقدورهما واحداً، على ما بينا ذلك، لم يصح التمانع بينهما. أجاب عنه قاضي القضاة في المحيط وقال: إن العلم بأن القادرين يصح التمانع بينهما يسبق على النظر في أن مقدورهما واحد أو متغاير، وكان صحة التمانع بينهما هو حكم كونها قادرين على الإطلاق، فصح أن يعترض بهذا على كون مقدورهما واحداً، وينظر في التمانع بينهما أيؤدي إلى فاسد أم لا؟ وهذا الجواب إنما بناه على القول بأن صحة التمانع بين القادرين موقوفة^١ على كونها قادرين

على الضدين فقط وأن الاختلاف في الدواعي ليس بشرط في صحة التمانع بين القادرين. وقد بينا نحن أنه لا بد من ذلك في صحة التمانع بين القادرين، فعلى الصحيح من القول في ذلك لا بد من نظر في هل يصح التمانع بين القادرين للذات، كما لا بد من نظر في هل مقدورهما واحد أو متغاير؟ وإذا لم يسبق العلم بأحدهما على الآخر صح أن يُعترض بأحدهما على الآخر. وأجاب عنه في المغني بأن كون مقدورهما واحداً محال، فإذا أدى إليه كونها قادرين للذات كان محالاً، وصح الاستدلال بكل واحد منهما على الوجدانية. فإن سبق للمكلف العلم بصحة التمانع استدل به من الوجه الذي ذكرناه، وإن سبق له العلم بأن مقدورهما يجب أن يكون واحداً استدل به على الوجدانية. قال: ومعنى قولنا: إنها دليلان في هذه المسألة، هو أن المكلف بأيها سبق له العلم استدل به على الوجدانية.

ولقائل أن يقول: إنه إذا لم يتم الاستدلال بكل واحد منهما إلا بأن يجاب إذا اعترض الآخر عليه، فيقال: إن هذا أيضاً محال، لم يصح أن يقال: هما دليلان في المسألة. والوجه فيه أن يقال: إن إثبات قادرين للذات يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، فإن كان التمانع بينها صحيحاً أدى إلى محال، / وإن كان ١١٠ ظ مقدورهما واحداً كان محالاً.

ومن ذلك أن إرادة القديم لا بد من أن توجد لا في محل، فلو كان في الوجود قديمان لكان أحدهما إذا فعل إرادة لا في محل وصار بها مريداً وجب في الآخر أن يصير بها مريداً لذلك المراد. وإذا وجب أن يريد ما أرادته الآخر لم يُعقل أن يتناحرا. أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان على ما قاله السائل، غير أن ذلك لا يقتضي أن ينصرف من لم يفعل تلك الإرادة عن فعل ضد مرادهما، لأن تلك الإرادة غير تابعة لداعيه، ومثلها لا يمنع عن فعل ما يدعو إلى ضده. ألا ترى أن مَنْ علم ما في النار من المضرة لو فعل فيه إرادة دخولها، فإنه لا يدخلها، بل يفعل ترك دخولها؟ وأيضاً، فإن هذا السؤال ليس

يطعن في الدليل، وإنما هو طعن في مثال الدليل، فلو غيرنا المثال لما لزم هذا السؤال. بيانه أنا مثلنا وقوع التمانع بينهما بحركتين إلى جهتين، فإن وجب لما قاله السائل أن يكون كل واحد منهما مريداً لما أراده الآخر من تحريك الجسم إلى تلك الجهة مثلنا المسألة في نفس الإرادة وضدها، وهي الكراهة، وقد رنا التمانع بينهما فيها. وهذا السؤال إنما يرد عليهم من جهة المذهب، وهو القول بإثبات الإرادة معنى وأن إرادة القديم لا بد من أن تكون موجودة لا في محل وأن الإرادة الموجودة لا في محل لا بد من أن توجد كون القدماء مريدين لو كانوا في الوجود، ومن لا يقول بهذا المذهب لا يعترضه هذا السؤال.

ومن ذلك أنها إذا كانا حكيمين لم يتانعا، لأن ما يرومه أحدهما لا يكون إلا حكمة، والحكيم لا يمنع من الحكمة. والجواب: إنا لم نبن دليل التمانع على وقوع التمانع بينهما، ولو فعلنا ذلك لكننا مناقضين، لأن ثبوت التمانع يقتضي إثبات ثانٍ مع الله تعالى، فلو بنينا التمانع بينهما على قصد أن نبين به أنه لا ثاني له لكان ذلك مناقضة. وإنما بنينا الدليل على تقدير التمانع بينهما، وتقدير ذلك لا يمنع منه حكمتها، وبه تبين أن أحدهما أقدر من الوجه / الذي بيناه. ألا ترى أنا لو قدرنا التمانع بين^١ زيد، وهو^٢ ببغداد، وبين أسد بخراسان وعلمنا لا محالة أن الأسد يكون مانعاً لزيد لعلمنا كون الأسد أقدر منه، كما نعلم ذلك لو تمانعا على الحقيقة ومنع زيدا؟ ولذلك قلنا: إن صحة الفعل من زيد تدل على كونه قادراً، وإن لم يقع منه، إذ علمنا أنه لو رامه لصح وقوعه منه. وكذلك هذا في دلالة صحة الإحكام على كونه عالماً، ولو علمنا أن زيدا يمكنه أن يدلنا على كون عمرو في الدار لعلمنا بذلك كون عمرو في الدار، كما نعلم ذلك إذا دلنا عليه. فصح أن كل دلالة تدل بصحتها فإن العلم بصحتها يغني عن وقوعها، وهذه حالة صحة المنع من أحدهما

للآخر، فلم نحتاج معها إلى وقوع التمانع لنعلم كون من صح منه ذلك أقدر من الآخر.

ومن ذلك أنه لو صح التمانع بين القادرين لكونها قادرين على الضدين لصح التمانع من القادر الواحد مع نفسه لأنه قادر على الضدين، ولصح أن يروم إيجاد أحد الضدين دون الآخر، كما يصح في القادرين أن يروم أحدهما إيجاد أحد الضدين دون الآخر، ولوجب في القادر الواحد إذا أوجد أحد الضدين أن يكون مانعاً نفسه، وللزم إذا كان القادر الواحد قديماً أن يدل كونه مانعاً نفسه على أنه ليس بقادر لذاته وأنه ليس بقديم، كما دل وجود أحد مقدوري القادرين دون الآخر على كون الثاني غير قادر لنفسه وغير قديم. قيل له: إن معنى التمانع لا يصح في القادر الواحد لأنه لا يصح فيه أن يروم إيجاد أحد الضدين في حين ما يروم إيجاد الثاني، فيتبين بوجود أحدهما دون الآخر أنه أقدر من نفسه، وليس كذلك في القادرين إذا رام أحدهما الفعل في حال ما يروم الآخر ضده، فإنه يبين بوجود / أحدهما دون الآخر أن من وُجد مقدوره ١١١ ظ أقدر من الآخر من الوجه الذي بيناه. هكذا أجاب قاضي القضاة عن السؤال في المغني.

ولقائل أن يقول: إنك لا تشترط صحة التمانع بين القادرين باختلافها في الدواعي، وتقول: إن صحة التمانع بينهما يكفي فيه كونها قادرين على الضدين. فإن كان هذا كافياً فيه فهو حاصل في القادر الواحد، فنجوز صحة التمانع فيه لذلك وقدّره في حقه. فأما على ما اخترناه من اشتراط صحة التمانع بالاختلاف في الدواعي فإنه يصح أن يجاب عنه بما أجاب به.

دليل. استدل قاضي القضاة في المغني فقال: كل قول يؤدي إلى أن يتعذر الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يتعذر لأجله يجب أن يكون فاسداً، وقد أدى إلى ذلك إثبات قادر ثان لنفسه. ثم بين أنه يؤدي إلى ما ذكرنا أنه لو أراد أحدهما إيجاد فعل، وأراد الآخر إيجاد ضده، لم يصح أن

يوجدنا ولم يصح أن يوجد أحدهما^١ لأنه ليس أحدهما بالوجود أولى من الآخر، إذ لا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر، لأن القادر لنفسه لا يصح أن يُمنع، ولا أن يقال: إن كل واحد منهما يمنع الآخر كالقادرين منا إذا تجاذبا الحبل، لأن ذلك إنما يصح في المتساويين في المقدور، فأما من لا يتناهى مقدوره فلا يصح ذلك فيه. ولا يصح أن يقال: إن أحدهما يمنع الآخر لكونه قادراً أو كونه قادراً لذاته أو كونه مريداً أو لداعيه لأن كل ذلك لا تأثير له في المنع على ما تقدم، فلم يبق إلا أنه يتعذر على كل واحد منهما الفعل لا لوجه معقول يوجب تعذره، وذلك محال. وهذا الذي ذكره هو دلالة التمانع، إلا أنه يبين أن تقدير التمانع بينهما يؤدي إلى وجه آخر من المحال، وهو ما بينه. وربما يذكرون هذا الوجه لإبطال أحد أقسام دليل التمانع، وهو أنه لا يجوز أن لا يوجد مرادهما لأنه يؤدي إلى أن يتعذر الفعل عليهما لا لوجه معقول.

ولقائل أن يقول: إن وجه التعذر في ذلك معلوم، وهو ثبوت / ما يقتضي وجود كل واحد من الضدين مع استحالة اجتماعهما في الوجود. ونعني بثبوت ما يقتضي وجود كل واحد منهما كونها قادرين عليهما وثبوت داعي كل واحد منهما إلى وجود فعله، لأن هذا هو الوجه المقتضي لوجود الفعل إذا لم يمنع منه مانع. وأما استحالة اجتماعهما في الوجود فظاهر، وهو تضادهما، لأن المسألة متصورة في الضدين. وإنما قلنا: إن هذا وجه تعذر فعلها لأن هذا هو الوجه في تعذر فعلي القادرين فيما بيننا إذا تمانعا وتساوى قدرهما، نحو أن يتجاذبا حبلاً، لأن كل واحد منهما قد أوجد من الاعتمادات في الحبل ما يساوي الاعتمادات التي أوجدها الآخر، وكل واحد من اعتماديهما مقتض لوجود مسببه، وهو التحرك إلى السميت الذي يولد فيه، وليس مسبب أحد الاعتمادين أولى بالوجود من الآخر، ولا يصح اجتماع مسببهما في الوجود لتضادهما، فتعذر على كل واحد ما يروم

إيجاده بما فعله من الأسباب. وهذا المعنى حاصل في القادرين إذا قدرنا التمانع بينها بغير الأسباب بأن اختلف داعيها إلى الضدين وكانا متساويين في كونها قادرين، نحو أن يكونا قادرين لذاتيهما، وإن قدرنا التمانع بين القادرين للذات بالأسباب، كتجاذب الحبل إلى جهتين، فإن وجه تعذر وجود فعل كل واحد منها ما بيناه، فبطل قولهم: إنه تعذر وجود فعلها لا لوجه معقول.

دليل. وقد استُدل في المسألة، فقيل: إن إثبات مثل له تعالى في صفاته يؤدي إلى أن لا يصح أن يختلفا في الدواعي، وهذا محال. وإنما قلنا: إنه كان لا يصح أن يختلفا في الدواعي، لأنها إذا كانا عالين لذاتيهما فما علمه أحدهما من جنس الفعل وكونه حكمة فلا بد أن يعلمه الآخر، وداعي الحكم إلى الفعل ليس إلا هذا لأن الجهل والظن يستحيلان عليه، فصح أن يختلفا في الداعي لا يصح. / وإنما قلنا: إن ذلك محال، لأن كل حين لا بد أن يصح اختلافهما ١١٢ ظ في الدواعي، وإلا التبس حالها بحال الحي الواحد والتبس حال القادرين بحال القادر الواحد.

فإن قيل: أليس يصح عندكم الفعل من القادر لكونه قادراً فقط من غير أن يكون له إليه داع؟ فكيف يصح أن يقال، والحال هذه: إنه يلتبس حالها بحال القادر الواحد، مع أنه يصح تمنعها في هذه الحال؟ أجاب عنه قاضي القضاة بأن الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن العالم بما يفعله لا يفعله لا لداع، وهذه حال العالمين لذاتيهما لأنه لا يجوز عليهما السهو. ثم اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة فقال: إنه لا يمتنع أن يكون الضدان مصلحة للمكلف، فيدعوا أحدهما كون أحد الفعلين مصلحة إلى إيجاده ويدعو الآخر كون الآخر مصلحة إلى إيجاده، فتختلف دواعيها وتنفصل حالها من حال القادر الواحد. وكذلك فالفعل الحسن الذي ليس له صفة زائدة على حسنه يتخير القادر في فعله، فلا

يُمتنع أن يريد أحدهما إيجاد فعل حسن ولا يريد الآخر إيجاده، بل يريد إيجاد ضده إذا كان في مثل حاله، فيحصل بينهما الاختلاف.

ولقائل أن يقول: إن الضدين لا يصح أن يكونا مصلحة للمكلف على الجمع، فلا بد من أن يكونا مصلحة له على البذل، وإذا دعا أحدهما الداعي إلى إيجاد أحد الضدين، فكيف يدعو الآخر الداعي إلى فعل ضده، والحال هذه، مع علمه بأنها ليسا بمصلحة له على الجمع؟ ومتى قدرنا ما ذكره من الاختلاف بينهما في الداعي لزم منه كونها مصلحة على الجمع لأن كل واحد منهما يريد فعل أحدهما في حال علمه بأن الثاني يريد فعل الضد الثاني، ولا يصح أن يريد ذلك إلا بأن يعلم أنها مصلحة على الجمع، كما لو كانا مختلفين. فإن قال: إنه لا يصح أن يدعوها الداعي إلى فعلها مع علمها بتضادهما، قيل له: فإذا لا يصح اختلافهما في الداعي على الوجه الذي قدرته.

و ١١٣ والاعتراض الصحيح على الدليل / أن يقال: إن المقدمة التي ذكرها، أن كل حين لا بد من أن يختلفا في الداعي، غير مسلمة^١ على الإطلاق، لأن هذا حكم الحين في الشاهد، لأنه يصح عليهم الغفلة والظنون والجهل والاختلاف في الشهوات، فيختلفون لذلك في الدواعي لأنه قد يغفل أحدهم عن الوجه الداعي إلى الفعل ويعتقد فيه وجهاً آخر، وبفطن الثاني لذلك الوجه، وقد يظن أحدهم أو يعتقد فيه وجهاً ليس ذلك بثابت للفعل، فيختلفون أيضاً في الدواعي، وقد يشتهي أحدهم تناول شيء وينفر الآخر عن تناوله، فيختلفون لذلك أيضاً. فأما الحيان اللذان لا يجوز عليهما الغفلة والسهو والشهوة والظن والجهل فإنه لا يتصور اختلافهما في الدواعي، ومن هذه حالهما يجوز أن يختلفا في غير الدواعي من الصفات، فيفصل أحدهما عن الآخر، ولا تلتبس حالهما بحال الحي الواحد. فإن قال المستدل: إن القديمين لا يجوز أن ينفصلا في صفة من

الصفات، قيل له: هذا رجوع إلى دلالة أخرى سنذكرها إن شاء الله تعالى.
 دليل. لو كان معه تعالى ثانٍ مشارك له في جميع صفاته لم ينفصل الاثنان
 من الواحد، وما أدى إلى ذلك فهو فاسد. ويؤدي ذلك أيضاً إلى أن لا
 ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل، وذلك فاسد أيضاً. وإنما قلنا: إنها لا
 ينفصلان من الواحد، لأنه إذا لم يستبدَّ أحدهما بصفة أو حكم أو مقدور أو
 داع أو صارف أو فعل، ولم ينفصلا بزمان أو مكان، وقد تقدم بياننا لجميع
 ذلك، صح أنها لا ينفصلان من الواحد.

فإن قيل: ولم قلتم: إن أحدهما لا يستبد بفعل؟ قيل له: لأننا قد بينا فيما
 تقدم أن كون الفعل فعلاً للقادر ليس إلا وقوعه بحسب داعيه. وقد بينا الآن
 أيضاً أن اختلاف العالمين لذاتيهما في الداعي لا يصح، فما من مقدور لأحدهما
 إلا وهو مقدور للآخر، فإذا وقع منه بداع فقد وقع أيضاً بداعي الآخر، / إذ ١١٣ ظ
 هما متفقان في الداعي، فالواقع يكون فعلاً لهما. وأما أنه يستحيل أن لا ينفصل
 الاثنان من الواحد فهو ظاهر، لأن الاثنين أكثر من الواحد، فتي لم ينفصل
 الأكثر مما ليس بأكثر بطلت الكثرة. ولو جاز ذلك في الاثنين والواحد لجاز فيما
 زاد على ذلك من العدد، فلا تنفصل الألوف من الواحد، ولجاز أن يكون
 الواحد كالعشرة في الكثرة والعشرة في الوحدة كالواحد. وأما أنه يؤدي إلى أنه
 لا ينفصل حصول الثاني من أن لا يحصل وأن ذلك محال فهو ظاهر.

وقد ذكر قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني وحكاها عن الشيوخ المتقدمين
 كأبي الهذيل وأبي علي والخلق من المتكلمين بعبارة أخرى، وهو أن إثبات اثنين لا
 يصح إلا أن يكونا في مكانين أو زمانين أو يختلفا بوجه من الوجوه، فإذا لم
 يصح ذلك في القديمين لم يصح أن يُثبتا اثنين أو يعلمان اثنين، فصح أن القديم
 واحد. ثم حكى عن أبي هاشم أنه اعترض كلام الشيوخ بأنه كما لا يصح

إثبات اثنين في الشاهد إلا في زمانين أو مكانين كذلك لا يصح إثبات الواحد في الشاهد إلا في مكان أو زمان. فإذا جاز إثبات واحد هذا حاله فكذلك إثبات اثنين هذه حالها. قال: ويصح من المعتقد أن يعتقد اثنين لا في زمان ولا مكان ويخبر بذلك، فلا بد من إفساد اعتقاده هذا. ثم نقض الدلالة أيضاً بإرادتين للقديم لا في محل بمراد واحد وزمان واحد. وهذا لا يعترض كلام الشيوخ لأن الشيوخ ما شبهوا الغائب بالشاهد، فلم يقولوا: إذا لم يصح إثبات اثنين في الشاهد هذه حالها فكذلك في الغائب، فصح أن يعارضوا بإثبات واحد في الغائب لا نظير له في الشاهد، وإنما أرادوا أنه لا يصح إثبات اثنين في العقل لا يختلفان بوجه من الوجوه. وقد بينوا أيضاً أنها إذا لم يصح ثبوتها في أنفسها لم يصح أن يُعلم اثنين، فكذلك لا يصح أن يعتقدوا ولا أن يخبر عنها، لأن ذلك فرع على كونها اثنين في أنفسها. والقول بإثبات الإرادة لا في محل هو قول الشيخ أبي هاشم، فلا يلزم من لا يقول بمثل مذهبه في ذلك. وعلى / ١١٤ و أنه يبطل قوله بالإرادة لا في محل بهذا الدليل لأنه يؤدي إلى هذا الحال، وهو

أن لا ينفصل الاثنان من الواحد بوجه، فكيف يصح نقض هذا الدليل؟

وسأل قاضي القضاة نفسه فقال: إنها ينفصلان من الواحد بأن يعلم باضطراب تبايرهما. وأجاب بأن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به، وإذا لم يثبت لأحدهما في نفسه ما ينفصل به عن الآخر لم يكونا غيرين، فلم يصح أن يُعتقدا كذلك. ثم اعترض هو الدلالة فقال: إن اختصاص الشيء بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالها من الواحد، لأنه لا يصح أن يستحق الشيء الصفة ولا يستحقها، فيصح أن يُعلم من جهة الاضطراب تبايرهما.

ولقائل أن يقول: إذا جاز لك أن تقول، والحال ما ذكرناه: إن إحدى الذاتين تختص بصفة ليست هي صفة للأخرى، جاز لك أن تقول: إذا لم تكن إحدى الذاتين هي الأخرى أمكن أن يُعلم باضطراب متبايرين، ولا معنى للذكر الصفتين. وإذا لم تنفصل إحدى الذاتين عن الأخرى بوجه ما ولا

إحدى^١ الصفتين عن الأخرى، فمن أين أنها ليست بذات واحدة وأنها ليست الأخرى، وأن صفتها [ليست] صفة الأخرى^٢، حتى تقول: إن صفتها ليست صفة هي للأخرى؟ وإذا لم يمكن أن يقال ذلك لم يمكن أن يقال: هما غيران، فكيف يُعلّمان غيرين؟ ونزلاً منزلة جوهرين لو خلقا في زمان واحد وقدرًا في جهة واحدة ولم يفصل أحدهما من الآخر بوجه، فكما لا يصح أن يقال: هما غيران، لأنه يؤدي إلى الاستحالة التي ذكرناها، فكذلك في كل ذاتين قدرتا^٣ كذلك. لكن من يذهب إلى أن الجواهر في العدم هي جواهر، وأن كل ذات منها تفصل عن غيرها بنفسها، لا بوجه آخر من الوجوه، ويقول كذلك في سائر الأجناس، ويقول في إرادات القديم وكراهاته بمذهب قاضي القضاة، لا يبعد منه أن يرتكب ما ارتكبه، لأنه متى لم يرتكب ذلك انتقض عليه جميع ما يذهب إليه / بما ذكرنا.

١١٤ ظ

فإن قيل: ما تعنون بقولكم: إن إثبات ذاتين هذه حالها لا تفصلان من الذات الواحدة؟ أتعنون به أنه لا يكون لنا طريق إلى أن نفصل بينهما، أو تعنون به أنه لا يفصل هذا في نفسه من الثاني؟ فإن عنيتم الأول لم يصح، لأن ذلك طريقة لكم أخرى في هذه المسألة، وهو أنه لا طريق إلى إثبات مثل له تعالى في صفاته، فيجب نفيه. وإن عنيتم الثاني قيل لكم: إذا كانت الذات عندكم تفصل من غيرها بنفسها، وأحكامها وصفاتها تابعة لانفصالها من غيرها بنفسها، فلو لم نعلم مغايرتها للذات الأخرى بنفسها لم نعلم أيضاً ما يتبعها من الانفصال من غيرها، قيل له: إنا لا نعني بهذه الطريقة أنه لو كان في الوجود مثل له تعالى لم يكن لنا طريق إلى الفصل بينهما، وإنما نعني به أنها لا يكونان منفصلين في أنفسهما، لأنها لو كانا منفصلين في أنفسهما لم يكن بد من أن لا تكون ذات أحدهما كذات الآخر ويقترن بأحدهما أمر ليس كالأمر الذي يقترن

١. إحدى: احد ٢. الأخرى: للآخرى ٣. قدرتا: قدرا

بالآخر. فأما إذا كان ذات أحدهما كذات الآخر^١ ولم يقرن بأحدهما ما لم يقرن بالآخر أو لم يقرن به أمر ليس كالأمر المقرن بالآخر لم يُعقل انفصالها. يبين هذا أن الانفصال لا يعقل من دون وجه الانفصال، إذ لو لم يكن للانفصال وجه لم تكن الذات بأن تنفصل من غيرها بأولى من أن لا تنفصل. فإذا لم يكن بدّ في الانفصال من وجه، ولم يُثبت الخصم وجهاً في الانفصال بينهما، لم يُعقل كونها منفصلين. وأما قولنا: إن الذات منفصلة^٢ من غيرها بنفسها، فلإنما نعي به أنها تخالف المخالفة الذاتية لغيرها لذاتها، إذ لا تثبت في المخالفة الذاتية أمراً زائداً على الذات، ولسنا نعي بذلك أن المثليين لا ينفصلان بما يقرن بهما، فسقط ما ظنه السائل.

فإن قيل: قولكم: لو لم ينفصلا بأنفسها أو بوجه آخر لم يُعقل انفصالها، كلام متناقض لأنكم عقلم انفصالها / حتى أمكنكم أن تقولوا: إما أن ينفصلا بأنفسها أو بوجه آخر، قيل له: إن هذا أخذٌ بعبارة وهو في غير موضعه، لأننا إنما نتبع السائل على ما يقدره، فنطلق العبارات بحسب تقديره لئيبين له أن ما يقدره فهو تقدير لأمر لا يصح في نفسه. ألا نرى أنا نقول: لو كان الأمر كما قدرته لكان لا بد من وجه في الانفصال، فإذا لم يُعقل في ذلك وجه صح أن تقديرك لذلك تقدير باطل، لا أنا ثبتها شيئين ثم نبطل كونها شيئين؟

دليل. استدلل بعضهم بأن الصنع إنما يدل على صانع واحد ولا يدل على أكثر من واحد، فإثبات الثاني كإثبات ثالث ورابع إلى ما لا نهاية له. وما أدى إلى ما لا نهاية له فهو فاسد، فصح أن القديم واحد. وقد اعترض قاضي القضاة رحمه الله هذه الدلالة فقال: إن الدلالة قد دلت على أنه لا بد للصنع من صانع وأنه لا بد من واحد، ودلت أيضاً أن إثبات ما لا نهاية له باطل، فالطرفان قد دل الدليل عليهما. فأما إثبات عدد من القدماء منحصر فلم يدل على نفيه دليل، فوجب التوقف في ذلك.

دليل، وهو أن القديم الثاني لا طريق إلى العلم به أصلاً ولا هو معلوم بنفسه، وما كان كذلك يجب نفيه لأن تجويز ثبوته يؤدي إلى الجهالات. ويتبين بهذه الدلالة أنه ليس في الوجود قديم ثان، وإن لم يكن مثلاً له تعالى، كما يتبين بها نفي قديم مشارك له في صفاته. وقد بينا فيما تقدم صحة هذه الطريقة، وإنما الشأن هاهنا أن نبين أنه لا طريق إلى العلم بقديم ثان. أما قولنا: إنه ليس بمعلوم بنفسه فهو ظاهر. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى العلم به أصلاً، لأن طريقه إما أن يكون عقلنا أو سمعنا، وليس فيها ما يدل عليه. أما العقل فلأن الطريق إليه ليس إلا الفعل أو الموجب له أو الموجب عنه، وقد علمنا أنه ليس فيما نعلمه ما يصح أن يقال فيه: إنه موجب لقديم أو موجب عن قديم ثان. وأما الفعل فالفعل إنما يدل على أنه لا بد له / من فاعل إما واحد أو أكثر من ١١٥ ظ واحد، وفي الحالين يعلم أنه لا بد من واحد، ثم بعد ثبوت الواحد لا يصح أن يدل الفعل على ثان لأنه ما من فعل إلا ويصح أن يكون فعلاً للواحد الذي علمنا ثبوته لا محالة. وأما السمع فلو كان فيه دليل على قديم ثان لظفر به من استقصى الطلب، بل أدلة السمع تدل على أنه لا مثل له تعالى. فإن قيل: أليس دلالة الفعل على الفاعل في الغائب كدلالة البناء في الشاهد على الباني؟ ثم البناء يدل على أنه لا بد من باني^١ إما واحد أو أكثر، ويقطعون على الباني الواحد لا محالة ويشكون في باني^٢ ثان، فهلا قلتم بمثله في دلالة الفعل على الفاعل في الغائب؟ قيل له: الفرق بين الشاهد والغائب في ذلك أن بعد دلالة البناء على الباني يصح أن يكون لنا طريق إلى العلم بالباني الثاني، وهو الخبر المتواتر، فتجويز الباني الثاني بعد ثبوت الباني الواحد تجويز لما إليه طريق، وليس كذلك في الغائب لأن بعد ثبوت الصانع الواحد لا يصح أن تدل دلالة ما على صانع ثان^٣، فتجويزه، والحال هذه، تجويز لما لا طريق إلى العلم به أصلاً.

فإن قيل: هلا جعلتم ثبوت الصانع الواحد في الغائب لبساً في دلالة الفعل على الصانع الثاني، لا أن عند ثبوته تنتفي الدلالة على الصانع الثاني أصلاً؟ وإنما وجب ذلك لأن الفعل ليس بأن يدل على واحد أولى من أن يدل على أكثر من واحد، لأنه كما يصح من الواحد فإنه يصح أيضاً من الاثنين فصاعداً، ومتى جعلتموه لبساً في ذلك لزمكم الشك في ثبوت القديم الثاني، لا القطع على نفيه. ألا ترى أن الإدراك لما كان طريقاً إلى العلم بالمدرجات فتى فأت الإدراك لزم القطع على نفي المدرك، ومتى يمكن لبس في المدرك لم يلزم القطع على نفيه، بل الشك في ثبوته؟ فكذلك القول فيما طريقه الدليل، قيل له: إنا قد بينا أن الفعل لا يدل على وحدانية الفاعل، وإنما يدل على ثبوت فاعل في الجملة، ثم لا بد من اعتبار آخر ليعلم وحدانية الفاعل / أو تثنيته. وإذا لم يدل الفعل لا على الوحدانية ولا على التثنية لم يصح أن يقال: إن ثبوت الفاعل الواحد يصير لبساً في دلالة الفعل على الفاعل الثاني. وفارق ذلك الإدراك لأنه طريق إلى العلم بالمدرك، فتى حصل لبس في المدرك حصل اللبس في الطريق، فخرج بذلك عن كونه طريقاً إلى العلم بذلك المدرك، ولم يمكن القطع على نفي ذلك المدرك لأن له طريقاً في الجملة، وقد فات عنا ذلك الطريق، فلزم الشك في ثبوته. ألا ترى أنه لو زال اللبس لحصل الإدراك وحصل العلم به؟

وقد اعترض قاضي القضاة هذه الدلالة في المغني فقال: إن هذه الدلالة لا تضح لأننا إنما نقضي ببطلان ما لا دليل عليه، لا لأنه لا دليل عليه، بل لأنه يؤدي إلى بطلان ما عُلِمَ صحته ويقضي إثبات ما لا يعقل أو يقتضي كون الموجود في حكم المعلوم، وكل ذلك لا يصح في إثبات القديم الثاني، لأنه لا يمكن أن يقال: إن في إثباته إبطال ما عُلِمَ صحته أو فيه إثبات ما لا يُعقل ولا أن وجوده كعدمه. ولقائل أن يقول: إنك لم تبين أن إثبات القديم الثاني لا يؤدي إلى ما ذكرته من الوجوه الباطلة، وإنما اقتصرنا على أنه لا يؤدي إلى ذلك، وهذا اقتصار على دعوى. وللمستدل بهذه الدلالة أن يقول: إذا ثبت أن

إثبات القديم الثاني هو إثبات لما لا طريق إلى العلم به، فلو صح أن نشك في ثبوته للزم تجويز أمور لا طريق إلى العلم بها، وفي ذلك بطلان ما علم صحته، وأن لا ينفصل حصول ذلك القديم من أن لا يحصل، وأن يكون وجوده كعدمه، لأنه لو حصل لوجوده حكم وتأثير لصار طريقاً إلى العلم به ولا ينفصل وجوده من عدمه، وصار إثباته إثباتاً لأمر لا يعقل، إن عنيت بما لا يعقل إثبات ما لا دليل عليه، لأنكم تعنون بما لا يعقل هذا الوجه في مثل هذا الموضع.

دليل، وهو أنه لو كان معه / تعالى قديم ثان^١ لوجب أن يشاركه في صفاته ١١٦ ظ الذاتية، على ما تقدم بيانه، ولوجب أن يكون حكيماً، على ما سيرد بيان هذا إن شاء الله تعالى، ولو كانا حكيمين لم يجز أن يرسلأ أو يرسل أحدهما من يعلم أنه يكذب في إخباره وفيما يؤديه عنها أو عنه. وقد دلت الدلالة على أنه تعالى قد بعث رسلاً إلى العباد منهم نبينا محمد صلى الله عليه، وقد أخبر أن الله تعالى واحد لا مثل له، وحكى ذلك عن الله تعالى فيما أنزله عليه من الكتاب فقال: قال الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (١١٢) الأَخْلَاص (١ و ٤) ﴿وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٤٢) الشورى (١١) ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ (٢) البقرة ١٦٣ وغيرها ﴿إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى واحد لا شريك له. وقد حكى تعالى عن أنبيائه جميعاً أنهم كانوا يدعون إلى التوحيد وينكرون الإشراك، فدل ذلك كله على أنه تعالى واحد لا شريك له.

واعلم أن وحدانية الله تعالى يصح أن يستدل بالسمع عليها لأنه يصح أن يعلم السمع حجة قبل العلم بها. يبين هذا أن الأصل في كون السمع حجة هو أنه كلام حكيمة لا يجوز أن لا يقصد بخطابه معنى ما، لأنه يكون عبثاً. وإذا قصد بخطابه معنى من المعاني فلا بد من أن يعني به ما يفهمه من خاطبهم إما

بقريئة أو بغير قريئة، وإلا كان ملفزاً أو معمياً لمراده بخطابه، وذلك يقتضي قبح خطابه. وإذا وجب أن يعني بخطابه ما ذكرناه صح أن يُستدل به على مراده. وكل ذلك مما يصح أن يُعلم قبل العلم بأنه لا ثاني له تعالى، فيصح أن يعلم أنه لا ثاني له تعالى بالاستدلال بخطابه على ذلك.

وإذا علم المكلف جميع ما تقدم من الأصول، كمل علمه بالتوحيد ولزمه أن يعلم حكمته تعالى في أفعاله وتزهره عما لا يجوز أن يفعله مما يخالف الحكمة وأنه لا يخلّ بالواجب في الحكمة، ويعرف صدق رسله عليهم السلام، ثم يعلم أحكام الآخرة. ١١٧ و / فإن قيل: / أفقولون: إن كل مكلف يلزمه أن يعلم جميع ما قدمتموه من التفاصيل؟ فإن قلتم بذلك لزم أن لا يكون أكثر المكلفين علماً بالتوحيد، وهذا شنيع من القول. وإن قلتم: يلزمه أن يعرف جمل ما تقدم من الأصول، قيل لكم: بينوا أقل ما يلزم المكلف أن يعرفه في أصول التوحيد ويكون معه علماً بالتوحيد.

فصل في ذكر أول ما يلزم المكلف من أصول التوحيد

ينبغي أن نقدم على الجواب على هذا السؤال جملة يتبين عندها صحة الجواب عنها على التفصيل. اعلم أنا أشرنا في أول الكتاب إلى أن معرفة الله تعالى إنما وجبت على المكلف لأنها لطف له في فعل الواجبات واجتناب المقبحات، وسفصل هذا إن شاء الله تعالى في باب المعارف. فإذا صح ذلك، وكان الأصل في حصول اللطف في ذلك للمكلف هو العلم بأن المكلف سيثيبه على فعل ما يكلفه من الواجبات وأنه يجوز أن يعاقبه على فعل المقبحات لأن اللطف للمكلف هو الداعي له إلى فعل الواجبات أو اجتناب المقبحات، وهذا إنما يحصل في العالمين بما ذكرناه، وإذا صح هذا كان العلم بالله وبصفاته ونفي ما لا يجوز عليه ووحدانيته إنما يجب لأنه لا يمكن حصول العلوم التي هي لطف

للمكلف إلا بأن تتقدمها علوم التوحيد لأن كل علم من علوم التوحيد محتاج إليه في حصول العلوم التي هي لطف للمكلف.

بيان هذا أن العلم بأن المكلف سيثيب على ما كلف من الواجبات أو يعاقب على الإخلال بها وعلى فعل المقيحات إنما يمكن حصوله إذا حصل العلم بذات المكلف لأن التكليف لا بد فيه من مكلف، والثواب لا بد فيه من مثيب، ولا طريق إلى العلم بذات المكلف إلا أفعاله، على ما تقدم بيانه، فلا بد من العلم بحدوث ما يصير دليلاً على إثباته، ولا بد من إثبات المحدث، فحينئذ تُعلم ذاته. وإذا عُلِّمت ذاته فلا بد / من أن يعلم ما يثبت له من الصفات، لأنه متى لم ١١٧ ظ يُعلم أنه قادر لم يمكن أن يعلم أنه سيثيب أو سيعاقب، وكذلك فمتى لم يعلم أنه عالم لم يمكن أن يعلم أنه سيفعل ذلك أيضاً، لأنه لا بد في الإثابة والمعاقبة من علم بأمور، ولن يصح أن يُعلم قادراً عالماً إلا وهو حي، فلا بد من العلم بكونه حياً. ولا بد من العلم بكيفية هذه الصفات في حصول هذا اللطف، لأنه متى لم يعلم المكلف أنه تعالى قادر لا يزال وأنه عالم لا يزال فإنه لا يعلم أن مكلفه سيثيبه أبداً ويصح أن يعاقبه أبداً، ولا يصح أن يعلمه كذلك إلا أن يعلم أنه قادر عالم لذاته وأنه لا يجوز عليه العدم والخروج عن هذه الصفات، ولا يعلم ذلك إلا إذا علمه قديماً، وإذا علم ذلك صح أن يعلم أنه قادر عالم حي لم يزل ولا يزال.

فأما العلم بأنه سميع بصير لم يزل ولا يزال وأنه مدرك للمدركات كلها، فنقول من شيوختنا: إن ذلك لا بد منه حتى يعلم الأشياء على التفصيل، فإن عنده لا بد من العلم بذلك ليصح أن يعلم اللطف. ومن يقول: إنه لولا العلم بذلك لما صح أن يُعلم غيباً، فإنه يشترط العلم بذلك أيضاً من حيث أن العلم بكونه غيباً لا بد منه في العلم بحكمته، والعلم بالحكمة لا بد منه في العلم

باللطف. ومن لا يقول بذلك فعنده أن العلم بذلك تابع لتفصيل العلم بكونه حياً لذاته.

وإذا علم أنه كذلك لذاته علم أنه لا يجوز عليه أضداد هذه الصفات. وإذا علم أنه قادر عالم لذاته صح أن يعلم أنه قادر على كل شيء وعلى ما لا يتناهى من كل جنس، وأنه عالم بكل شيء، ومتى لم يعلمه كذلك لم يصح أن يعلم أنه لا يزال سيئيه أو يصح أن يعاقبه لا يزال، وأنه يصح أن يوفيه ما يستحقه، لأنه لا يخفى عليه شيء مما يستحقه ولا يتعذر / عليه. ولا بد أن يعلم ما يُبنى عنه من الصفات، لأن إثباتها له أو إثبات بعضها أو تجويز ذلك له يمتنع عنده ما يجب له من الصفات، فلا يصح أن يحصل العلم باللطف. يبين ذلك أنه متى لم يعلم أنه لا يشبه الأشياء كالجواهر والأجسام والأعراض جَوَز كونه محدثاً، فلم يصح أن يحصل له العلم بكونه قديماً، وجوز عليه المنع والضعف والعجز عن بعض الأشياء والجهل، وكل ذلك يمنع من العلم باللطف. ونفي الرؤية عنه يتبع العلم بكونه غير مشبه للأشياء.

فأما العلم بالوحدانية فيجوز أن يقول قائل: إنه لا بد منه في العلم باللطف لأنه متى لم يعلم ذلك جوز أن يُمنع المكلف من إيصال الثواب أو العقاب أو إدامتها، إلا أنا قد بينا في دلالة التامع أن القديم لا بد من أن يكون حكيماً وأنه يستحيل في الحكمة أن يمنع الحكيم الثاني عن مراده. وشيوخنا يقولون: إنا نبني نفي دلالة التامع على تقدير التامع بينهما، لا على وقوعه، فتى علم المكلف صفاته وعلم حكمته أمن من أن لا يصل إليه ما يستحقه وأمن انقطاعه. وينبغي أن يقال: إن العلم بالوحدانية هو من تفصيل العلم باللطف، ومعنى ذلك هو أنه إذا علم أن مكلفه واحد لا مثل له علم على التفصيل من يستحق عليه الثواب أو من يستحق منه العقاب ويكون علمه بوصول الثواب إليه لا محالة أو وصول العقاب إليه، إن لم يعف عنه، أكد من حيث أنه لا مثل له ينازعه ملكه أو يمانعه في سلطانه. ولا بد من العلم بذلك أيضاً ليعلم معبوده ومن يستحق شكره على التفصيل.

وإذا صح ما ذكرنا صح أنه لا بد من علوم التوحيد ليصح العلم بصحة هذا اللطف، ثم من بعد لا بد من العلم بحكمة المكلف ليعلم المكلف أنه لا بد من وصول ما يستحقه من الثواب إليه وصحة وصول ما يستحقه من العقاب إليه. وإذا صحت هذه الجملة فجوابنا عن السؤال أن أقل ما يلزم المكلف / معرفته من التوحيد هو ما يصح معه حصول العلم باللطف الذي ذكرناه. ١١٨ ظ

فأصحاب الجُمْل يلزمهم معرفة جملة ما ذكرنا بأوائل الأدلة. فإذا علم أحدهم ما يحدث في العالم من أنواع الحوادث من حركات الفلك والنجوم والأمطار والغيوم والنبات والثمار والأقوات إلى غير ذلك، وعلم ما يحدث في نفسه من أنواع الحوادث وما فيها من أنواع الصنعة، فالعلم بأنه لا بد لذلك من صانع هو علم يتبادر إليه كل عاقل سليم عن الشبه. فإذا حصل له العلم بذلك فلا بد من أن يحصل له العلم بصفاته، نحو العلم بأنه قادر عالم حي موجود وأنه قديم، لأنه لولا ذلك لكان مصنوعاً مفتقراً إلى غيره، ولم تنته الحوادث عنده، وإذا تقرر ذلك عنده حصل له العلم بأنه لا يشبه الحوادث وأنه ليس بجسم، لأن ما يحده من الحوادث في نفسه وفي غيره من الألوان والطعوم والأرايح لا يصح من الأجسام. وإذا علم أنه ليس بجسم علم أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الضعف والنقص والجهل وغير ذلك، وعلم أنه غني عما يحتاج إليه الأجسام. وإذا علم ما يحدث في كل العالم في كل ساعة وفي كل حيوان وشجر ونجم وفلك ونبات مما لا يقع فيه تفاوت، علم أن فاعلها قادر على كل شيء وأنه عالم بكل شيء لا يجوز أن يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. ثم صح أن يعلم أنه حكيم في أفعاله وصح أن يعلم صدق الأنبياء عليهم السلام وصح أن يعلم من جهة السمع [بطلان] جميع ما يذهب إليه المخالفون للملة الأنبياء عليهم السلام من نحو الثنية والتثليث ويعلم صحة الشرائع وأحكام

الآخرة، فيحصل لهم العلم بهذا اللطف وغير ذلك، فهذا القدر من علوم التوحيد كاف لأصحاب الجمل. ثم العلماء هم الذين يلزمهم تفصيل هذه الجمل ودفع ما يورده المخالفون من الشبه في كل أصل من أصول الدين. وهذه الجملة كافية في الجواب عن السؤال.

باب في أن العلم بأن الله تعالى واحد هو علم بماذا؟ /

١١٩ و حكى قاضي القضاة رحمه الله في المغني عن الشيخ أبي علي وأبي هاشم أنهما قالا: إن هذا علم لا معلوم له. قال: وربما يقولون: هو علم لا معلوم له يشار إليه بوجود أو عدم. واستدل قاضي القضاة لذلك فقال: إن العلم بأنه تعالى واحد لو كان له معلوم لم يخل إما أن يكون معلومه هو ذاته تعالى أو غيره، وذلك الغير إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وإذا بطلت هذه الأقسام صح أنه لا معلوم له. وإنما قلنا: إنه ليس بعلم بذاته تعالى لأن أحدنا يعلم ذاته تعالى على سائر صفاتها ولا يحصل له العلم بأنه واحد، فصح أنه ليس بعلم بذاته. ولقائل أن يقول: ما تعني بقولك: إنه يحصل له العلم به على سائر صفاته؟ إن عنيت به أنه يحصل له العلم بأنه واحد مع غيره من صفاته لم يمكنك أن تقول: إنه لا يحصل له العلم بأنه واحد. وإن عنيت به أنه يحصل العلم بصفاته تعالى سوى العلم بأنه واحد، قيل لك: إنه لا شبهة في أنه إذا لم يحصل العلم بذلك فلم يصح له العلم به، فما أنكرت أنه إذا حصل له العلم بذلك أن يكون علماً بذاته تعالى على هذه الصفة؟

قال: ولو كان علماً بغيره فإن كان ذلك الغير موجوداً لزم أن يخرج هذا العلم من كونه علماً إلى أن يكون جهلاً، يعني بهذا أن هذا علم بأمر مني،

فكيف يكون علماً بوجود؟ وإن كان معدوماً لم يصح لأن المعدوم يجب أن يصح حدوثه، ولو صح حدوثٌ مثل القديم لم يكن قديماً. ولأن ما يصح حدوثه لا يكون قديماً منفياً^١، وإذا بطلت هذه الأقسام صح قولهم: إن هذا العلم لا معلوم له. والذي أبطل به أن يكون علماً بمعدوم هو مبني على حدهم للمعدوم، وهو أنه هو المعلوم الذي ليس بوجود، فأما على ما تقدم أنه المعقول الذي ليس بثابت فإنه يصح على هذا أن يقال: إن هذا علم بمعدوم.

وحكى شيخنا أبو الحسين في كتاب التصفح في مسألة / المعدوم، هل هو ١١٩ ظ ذات؟ عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم بأن الأشياء لا تشبهه تعالى. وأبطل^٢ ذلك بأن الأشياء غير الله تعالى هي الجواهر والأعراض، فإن كان العلم بأنه لا قديم غير الله تعالى هو علم^٣ بأن الجواهر والأعراض ليست بقديمة، فينبغي أن لا^٤ تشكوا في إثبات قديم غير الله تعالى وغير الجواهر والأعراض، وكان يجب، إذا علمتم حدث الجواهر والأعراض، أن تعلموا أنه لا ثاني له تعالى، لأنكم علمتم بذلك أن الجواهر والأعراض ليست قديمة. ومعلوم أن من علم ذلك فإنه لا يحصل له العلم بأنه لا قديم سوى الله تعالى.

وحكى عن بعضهم أنه قال: إن العلم بأنه لا ثاني له تعالى هو علم متعلق بالله تعالى أنه لا ثاني له. وأبطل ذلك بأن العلم المتعلق بالشيء يجب أن يكون علماً به أنه ذات أو علماً بأنه ذات على صفة، على قول من أثبت الصفات. والعلم بأنه لا ثاني له تعالى ليس علماً بأنه ذات ولا علماً بأنه ذات على صفة. وإنما غنى بهذا الإلزام على طرق الشيوخ أصحاب أبي هاشم، وهو أن العلم بالشيء يجب أن يكون علماً بأنه ذات أو علماً به على حال، وليس كذلك

١. منفياً: مسا (والتصحيح عن المغني ج ٤ ص ٢٤٧) ٢. وأبطل: وإذا بطل

٣. علم: علماً ٤. أن لا: ان، (وفي الهامش) اظنه ان لا

العلم بأنه لا ثاني له تعالى، لأن «لا ثاني له» ليست بحالة. قال: وما يبين أن العلم بنبي الثاني ليس بمتعلق بالله تعالى أنا، لو فرضنا خروجه في المستقبل عن كونه ذاتاً، لم ييطل ما علمناه أنه لا ذات أخرى قديمة. وهذا إنما ييطل به قول من يقول: إن العلم بأنه تعالى لا ثاني له هو علم بأنه لا ذات قديمة. فأما إذا قال: إن فيه هذا العلم والعلم بذاته، لم يلزم ما قاله. وينبغي أن يقال في هذا الباب: إن العلم بأنه تعالى واحد، إذا كان معناه أنه تعالى لا مثل له ولا ثاني له، فيجب أن يكون هذا علماً بذاته تعالى يدخل في ضمنه نبي مثل له وثاني له، كما نقول في العلم بغيره من صفاته تعالى: إن العلم يتعلق بذاته، ويدخل في ضمن ذلك العلم أمر من الأمور، إما حكم أو فعل أو نبي أمر أو نبي فعل، فكذلك العلم بأنه واحد هو علم بذاته / تعالى يدخل في ضمنه نبي مثل له تعالى.

وينبغي أن نحمل قول الشيوخ بأنه علم لا معلوم له [على] أن ما يدخل في ضمن هذا العلم من نبي ما نقدره من المثل له تعالى هو أمر ليس بذات موجودة ولا معدومة على طرقهم، بل هو أمر يعقل ويقدر له أنه ثابت في نفسه يمكن تعيينه بالعلم به. ولهذا قالوا: إنه ليس له معلوم يشار إليه، ولم يعنوا بذلك أن هذا العلم لا يتعلق بذاته تعالى، لأننا نجد من أنفسنا في كل ذات علمناها، ثم نفينا عنها أمراً من الأمور، أن علمنا يتعلق بها، ويدخل في ضمنه نبي ما نفية عنها. وإذا صح ما ذكرناه سقط قول من يقول: كيف يصح إثبات علم لا معلوم له؟ والعلم هو أمر لا يعقل إلا مضافاً إلى معلوم لأن كل علم لا بد له من معلوم، إلا أن معلومه ينقسم إلى ذات وشيء معين وإلى ما يُعقل ويُقدر. وليس يجب أن يكون كل معلوم العلم شيئاً متعيناً في نفسه، فتي قال العلماء: إن هذا العلم لا معلوم له، فإنما يعنون هذا الثاني دون الأول.

فقد أتيننا على أبواب التوحيد. وبعدها يتكلم شيوخننا على الفرق المخالفين في التوحيد كالثنوية والنصاري والمجوس. وقد كنا وعدنا نحن في أول الكتاب أنا نتكلم على المخالفين بأشرح مما يتكلم عليهم شيوخننا في كتبهم المختصرة والمتوسطة، وهذا موضع الكلام، وإن كان قد دخل فيما تقدم في الكتاب إبطال كلامهم على الجملة والجواب عن أقوى شبههم، ولكننا نتكلم هاهنا على الفرق المخالفين للتوحيد الذي دعت إليه الأنبياء عليهم السلام، سواء كانوا معتقدين لإثبات صانع أو كانوا أهل تعطيل، ونذكر من تفصيل مذاهبهم قريباً مما أورده من صنف من مقالات الناس والآراء والديانات، وإن كنا لا نطول القول في ذلك ولا نتبع جميع تفاصيل مقالات الناس، لكننا نذكر مقدار ما ينفصل به القول في أصول مذاهب الناس المخالفين لملة الإسلام بتوفيق الله تعالى ومعونته. /

الكلام على الفرق المخالفة لملة الإسلام

اعلم أنهم أصناف، منهم الدهرية والثنوية والمجوس وأكثر الفلاسفة والصابئة والمشركون، وهم عبّاد الأوثان، والنصارى واليهود، وهؤلاء الفرق فيما بينهم على فرق. وينبغي أن تقع البداية بالكلام على الدهرية، فإن غيرهم من الثنوية والمجوس والفلاسفة والنصارى يصرحون بإثبات ما يعتقدونه صانعاً ومعبوداً، والفلاسفة يقولون بإثبات الباري، وإن كانوا يشبّونه علة موجبة. ويدخل في جملة الصابئة المنجمون الذين يخالفون ملة الإسلام، ويدخل في فرق الدهرية والثنوية والمجوس والفلاسفة فرق الملحدة الباطنية، لأن فرقهم مختلفة فيما بينهم، فبعضهم يميل إلى مذاهب الدهرية وبعضهم إلى مذاهب الثنوية وبعضهم إلى مذاهب المجوس وبعضهم إلى طرق الفلاسفة على ما سنفصل ذلك إذا وصلنا الكلام عليهم إن شاء الله تعالى. وسنبين أيضاً، إن شاء الله، أن مذاهب الثنوية والمجوس والنصارى والفلاسفة في إثبات الباري وإثبات العقل والنفس يقرب بعضها من بعض، وتقرب مذاهب الكل أيضاً عن مذاهب الدهرية، وإنما يختلفون في العبارات ويتفقون على إنكار المعاد والثواب والعقاب على ما يعتقدوه أهل الإسلام، ثم تقرب أقاويلهم في إثبات المعاد المخرّج على أقاويلهم في إثبات العقل والنفس، وسيأتي الكلام على جميع ذلك، إن شاء الله تعالى.

باب الكلام على الدهرية

ينبغي أن نحكي أولاً مقالة كل فريق منهم، ثم نحكي احتجاجاً لهم لمقالاتهم، ثم نتكلم على احتجاجاتهم، ثم يتبين ما يلزمهم على مذاهبهم. وإنما قدمنا حكاية مقالاتهم المختلفة قبل الكلام على صاحب كل مقالة لأن في حكايتها جملة ضرب إبطال لها، لأنها مقالات متدافعة، ويحتاج كل فريق منهم لمقالتة^١ بقريب مما يحتاج به الفريق الآخر / لما يخالف مقالة الأول. وهذا يكفي في بطلان المقالات المختلفة ١٢١ و المتدافعة لأنه ليس بعضها بالتمسك به أولى من البعض، ولأن بذلك يظهر أن صاحب كل مقالة لم يستدل عليها بدليل قاطع، وذلك كاف في بطلانها.

حكى أبو عيسى محمد بن هارون الوراق البغدادي في تصنيفه في الديانات قول فرق الدهرية فقال: أهل الدهر طبقات، فطبقة منهم يزعمون أن العالم من خمسة أشياء وهو كذلك لم يزل، حر وبرد ويبس وبلة والخامس روح سائحة في جميعها تدبرها وتصرفها، وأنها لم تزل مختلطة على ما هي عليه اليوم، وأنه لا شيء غير هذه الخمسة وأفعالها، وفعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، وأنه لا شيء من العالم إلا والروح فيه وسائر هذه الطبائع الأربع، إلا أن الروح تكثر في بعض الأشياء وتقل في بعض وتظهر وتختفي على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع بعضها على بعض. وكذلك الطبائع أيضاً يغلب بعضها في بعض، وإنما اختلفت الأشياء في أجناسها وهيئاتها، فصار بعضها مواتاً وبعضها جاداً وبعضها أصواتاً ونباتاً وروائح وكذا وكذا من قيل اختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها. وزعموا أن هذه الأشياء الخمسة لم تزل تتحرك وأنه لا أول لتحركها ولا آخر. وزعموا أن الأجسام إنما تتغير في صورها وهيئاتها وألوانها وطعومها وروائحها على قدر اختلاف تلاقيها وامتزاج

بعضها ببعض واختلاف الأزمنة عليها. وزعموا أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة أصدادها عليها. قال أبو عيسى: ثم اختلفت هذه الطبقة في حركات هذه الطبائع الأربع، فقال بعضهم: حركاتها منها طبع، وقد تحركها الروح أحياناً، وإنما تكثر حركاتها / ١٢١ ظ وتقل لما تلقى من شكل جاذب^١ أو ضد دافع، وكذلك الروح إنما حركاتها طبع. وزعم آخرون أن تحرك الأشياء الأربعة إنما هو بتحريك الروح إياها، وزعموا أن تحرك الروح واحد في الجنس، إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى لاختلاف الطبائع ثم اختلاف الاختلاط بعد. وزعموا أن موت الحيوان إنما يكون بآفة غالبية من ضد قاهر ومن انقطاع مادة ما به يحيا، وأن الحيوان إذا ما تفرقت أجزاؤه اتصلت كل طبيعة من طبائعه بأقرب أشكالها إليها، فإن اتفق لتلك الأجزاء على ممر الدهر أن تعود حيواناً بوقوع تلك الأسباب والمزاجات التي كان لها حيواناً قبل، عادت حيواناً كما كانت، وإن قصرت تلك الأسباب أو زادت أو نقصت غير أنها توجب الحيوانية، عادت حيواناً آخر بخلاف جنسها الأول، وإن لم يتفق لها ذلك واتفق لها أن تصبح نباتاً صارت نباتاً، وإن لم يتفق لها ذلك اختلفت^٢ بأي أجزاء العالم اتفق لها الاختلاط به من ماء أو تراب. وزعموا أن الفلك بما فيه من نجومه لم يزل يجري ويتحرك، وأثبتوا حركاتها أعراضاً فيها وأنها غيرها وأنه لا أول لها. وزعم جميع أهل الدهر أنه لا دار غير هذه الدار، وأنكروا الثواب والعقاب.

قال أبو عيسى: وزعم بعض من يخبر عنهم أن طبقة من أهل الدهر، وهم بعض المتفلسفة المتقدمين، زعموا أن أربع طبائع لم تزل ولم يزل معها خامس هو خلافها مختار للفعل، والطبائع ليست مختارة للفعل، وإنما تجري على سوسها في كل حالاتها، فما كان منها حاراً فشأنه التسخين، وما كان منها بارداً فشأنه

التبريد، وكذا الرطوبة واليبس شأتهما الترطيب والتيبس. وزعم بعضهم أن الخامس هو / الفضاء^١ وهو مكان الأشياء وهو المدبر للأشياء وأن الفضاء ليس بجسم. وزعم بعضهم أن الطبائع الأربع هي لم تزل كذلك وأنه لا خامس، روحاً ولا غيره، إلا أن بعضهم يزعم أن الروح هو الدم الذي يحرك البدن ويقيمه، والروح ليس بطبيعة خامسة عندهم ولا طبيعة أصلية، وإنما هي طبيعة مركبة من هذه الطبائع الأربع. ويزعمون في الطبائع الأربع أنها بسيطة غير مركبة في أنفسها، وربما يقولون: مفردة، ولا توجد عندهم مفردة غير مركبة، ولكنها مفردة في الوهم والوصف.

وقال بعضهم: الحياة هي النسيم، وإن ما في الحيوان من ذلك موصول بما في الجو، والمنتسم إليه هو المقوي للنفوس، فما دامت مخارج النفس وخروق^٢ النسيم مفتوحة والحيوان يستمد إليه باسترجاع النفس فإنه بحياته، وإذا انسدت تلك المخارج والفتوح وحيل بينه وبين الهواء انقلبت^٣ نفسه. وقال بعضهم: ليست^٤ الحياة أكثر من اعتدال الأمزجة على ضرب من الاختلاط، وكذا يقولون في الصحة، وإن الآفات إنما تكون مع غلبة بعض الطبائع. ويقولون بسائر ما تقدم من الطبقة الأولى، إلا أنهم يطلون الحركات ويقولون: الحركة المتحرك والاعتدال هو المعتدل، ولم يثبتوا شيئاً غير الطبائع الأربع. وحكي أن هذا قول جالينوس، وأن العالم مركب من الطبائع الأربع، ودفع ذلك عنه بعضهم وزعم أنه كان يثبت صانعاً للأشياء وأن العالم محدث، وإن كان مركباً من الطبائع الأربع. وقال جمهور أهل الدهر: إن العالم قديم لم يزل، وليس لأجناسه عدد يُعرف، ولا نهاية للعالم من جميع جهاته من مهبّ الشمال والجنوب والصبا والديور والأعالي والأسافل في مساحة ولا عدد، وإنه لم يزل / يتحرك ويتغير ويستقيم.

١٢٢ ظ

١. الفضاء: هو الفضاء ٢. خروق: خرق

٣. انقلبت: بدون نقط في الأصل، ويجوز أن تقرأ انفلتت ٤. ليست: ليس

فهذه مقالاتهم وهي متدافعة كما ترى. فأما احتجاجاتهم لها فاحتجوا لقولهم: إن العالم من هذه الأجزاء الخمسة، قالوا: رأينا هذه الأشياء الخمسة موجودة في العالم ظاهرة فيه ووجدنا العالم مختلطاً ببعضه ببعض، فحرّه مختلط ببرده وكذلك سائر الطبائع، فما وجدناه من ذلك مجتمعاً ظاهراً في الأجسام الكثيفة فوجوده يغني عن الاستدلال عليه، وما لم يوجد من ذلك ظاهراً لصغره أو للطاقة جنسه فإننا نعلم بالاستدلال أن هذه الخمسة فيه، إذ كان ذلك الجسم بعض العالم، وحكم قليل الشيء كحكم كثيره، وما غاب عنهم^١ مثل الذي شوهد.

وقالوا بمثل ذلك الاستدلال على طبائع الأشياء في أن ما يكون منها ويتولد منها ظاهراً كالسخين من النار والتبريد من الثلج فإنهم يستدلون عليها بما يظهر من أفعالها، وما خفي منها عن أبصارهم وإحساسهم فإنهم يحكمون فيه بمثل الأمور الظاهرة المتجلية للأبصار، ويُلاحقون كل شيء من ذلك بشكله ويُزمنونه حكم جنسه، ثم يفرقون بينها بتركيب منها بعد ذلك في الحكم والتسمية على قدر اختلاف المزاج وغلبة الطبائع. قالوا: ثم رأينا الطبائع توجب كل واحدة^٢ منها جنساً واحداً كالسخين الموجب عن الحر، ثم وجدنا مع ذلك أفعال الحيوان نحو ما يظهر من كلامه وحكمه وآثار عقله وغير ذلك من حسه وإدراكه وتفرقته بين صنوف المدركات بمشاعره وفهمه، فعلمنا^٣ أن هاهنا معنى غير الطبائع الأربع يحدث منه الأمور التي وصفناها، ولولا ذلك الروح لم يوجد من الطبائع إلا السخين والتبريد والترطيب والتبييس، سواء توهناها مفردة أو مجتمعة، / لم تجب عنها حياة ولا عقل ولا فهم ولا تمييز ولا حس ولا استخراج لطائف. قالوا: ثم يجب أن تكون هذه الأشياء الخمسة لم تزل مختلطة لأنها لو عريت من الاختلاط وقتاً واحداً لاستحال أن تختلط بعد ذلك لتضادها في نفسها

و ١٢٣

وتنافرها. وأيضاً، فإننا وجدنا أجسام العالم تقبل الحر والبرد واليبس والبلّة، فلو لا أن فيها لكل واحد من ذلك شكلاً قابلاً ما قبلت، لأن الشيء لا يقبل ضده ولا خلافه، وإنما يقبل شكله ووفقاه، ولما لم نجد هذه الأشياء إلا هكذا علمنا أنها لم تزل كذلك.

واحتجوا لقولهم: إنه لا شيء غيرها، أنا لم نجد في العالم جسماً انتقل منها إلى شيء سواها، ولا وجدنا للشيء^١ غيرها عيناً ولا أثراً، ولا فعلاً يدل عليه، فلا سبيل إلى أن يثبت خلافها لأن خلافها غير معقول، والمدعي لخلاف الشاهد مدع لما لا يُعقل. واحتجوا لأنه^٢ لا شيء في العالم إلا والروح سائحة فيه وسائر هذه الطبائع الأربع بأننا وجدنا أجسام العالم تقبل هذه الطبائع والروح، ولم تكن لتقبل ذلك إلا ولها فيها^٣ شكل موافق، وما غاب عنهم فحكمه^٤ حكم ما شوهد عندهم.

واحتج من زعم منهم أن حركات هذه الأشياء الخمسة منها طباع أنه لو لم تكن كذلك لجاز أن تعرى من حركاتها وقتاً واحداً، ولو عريت من ذلك لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من غيرها، فهذا علمنا أن حركاتها منها طباع، وإن كانت الروح قد تحرك هذه الطبائع الأربع لما يظهر فيها من التدبير واعمال الطبائع.

فأما من قال منهم: إن حركاتها ليست منها طباعاً، بل الروح تحركها، فاحتجوا بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح دون الطبائع، ومعنى هذا عندهم أن الشيء لا يتحرك بنفسه إلا أن يكون حياً / فإذا لم يكن حياً لم يتحرك إلا ١٢٣ ظ بمحرك. وشبهوا قولهم: إن حركة الروح واحدة إلا أنه لا يمكنها في كل طبيعة ما يمكنها في الأخرى، كالذي يمشي على جدد الأرض مرة وفي الرمل أخرى، فإنّ جنس مثبته واحد إلا أنه لا يمكنه في الرمل ما يمكنه في الجدد.

١. للشيء: الشيء ٢. لأنه: بأنه ٣. لها فيها: له فيه ٤. فحكمه: فجعله

واحتج من قال منهم بأن حركة الشيء غيره بمثل ما احتج به من أثبت الحركات من الموحدين. ومن أثبت الخامس مختاراً فاحتج لقوله بأن شأن الطبائع أمر واحد، كالتسخين من الحار والتبريد من البارد، فلما ظهر فيها التمييز والاختيار علمنا أنه بغيرها وأنه مختار. ومن لم يثبت الخامس قال: إنه لم يجد غير الطبائع الأربع وأفعالها، قال: فوجب نفي الخامس. قالوا: إلا أن الروح هو الدم لأنه إذا نزع دم الإنسان مات، وكذلك قوّته إنما هي دمه الخالص من الأكدار والعفونات والفساد. وقالوا فيمن يموت لتبّيع الدم به: إن ذلك هو لفساد دمه. وفيهم من قال: إن الحياة هي الحرارة لأن الإنسان متى برد مات. ومن قال: هو النسيم، فاحتججه لذلك كاحتجاج هؤلاء. واحتجوا لنفي النهاية عن العالم من الجوانب بأنهم لم يروا منه بعضاً إلا ومن ورائه شيء، فيجب أن يكون متصلاً أبداً.

فهذه احتجاجاتهم. والكلام عليهم، أما قولهم: لما وجدنا العالم مختلطاً من هذه الطبائع الأربع حكمنا أنه كذلك لم يزل وحكمنا بذلك على جميع أجزائه، فإنه يقال لهم: إنكم اقتصرتم فيما ذكرتم على مجرد دعوى، وهو قولهم: وجدنا العالم مركباً من هذه الطبائع، فما دليلكم لذلك؟ ولم يُنقل عنهم ولا عن غيرهم من الفلاسفة القائلين بمثل قولهم إلا الاقتصار على دعاوى وعلى الوجود، مثل قولهم: لسنا نجد ولا نعقل جسماً يخلو من أن يكون حاراً أو بارداً أو رطباً [أو يابساً]، كما لا نجد جسماً يخلو / من أن يكون موجوداً أو معدوماً، فعلمنا أن العالم مركب من ذلك، وهذا دعوى لأن كون بعض أجزاء العالم حاراً أو بارداً لا يقتضي ولا يدل على أن جميع أجسامه مركب من ذلك.

وعارضهم النوبختي فقال: بماذا تفصلون ممن قال: إن العالم مركب من أكثر من أربعة أشياء، مما ذكرتم ومن الشدة والرخاوة والثقل والخفة والرقّة والكثافة والحشونة واللين إلى غير ذلك من الأعراض؟ قال: فإن قالوا: إن الذي ذكرتموه

يرجع إلى ما ذكرناه من الطبائع الأربع، أو قالوا: إن ما ذكرتموه هي أعراض والذي ذكرناه نحن هي جواهر، أمكن أن يقلب ذلك عليهم، فيقال: بل ما ذكرناه نحن هي جواهر، وما ذكرتموه أعراض، وإن ما ذكرتموه يرجع إلى ما ذكرناه، فإن العالم مركب منها.

ثم يقال لهم: إن وجودكم للشيء إنما يدل على أنه على ما وجدتموه عليه في الوقت الذي وجدتموه عليه، فلم زعمتم أنه يجب أن يكون كذلك من قبل، وما غاب عنكم أنه يجب أن يكون مثل الذي شاهدتموه؟ أرايتم لو وجدتم شاباً أو شيخاً هراماً جالساً في مكان أقطعون على أنه كان شاباً لم يزل وأنه لم يتقدم شبابه ولاد وصغر، وأن الشيخ كان شيخاً لم يزل لم يتقدم شيخوحيته شباب وكهولة وأنه لم يزل جالساً في ذلك المكان؟ فإن قالوا: نقطع^١ على ذلك، كابروا ودفخوا ما يعلمونه^٢ ضرورة. وإن قالوا: إنما لم نقطع على ذلك لأننا شاهدنا مولوداً صغيراً شب وشاباً شاخ، فعلمنا أن هذا حكم كل شاب وشيخ، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون بعض الأحياء شاهد هذه الطبائع مفردة غير مركبة أو شهد حدوثها؟ فلا يمكنكم أن تقطعوا لوجودكم إياها الآن مركبة أنها كانت كذلك لم تزل، وعلى أن هذا إقرار منكم بأن الوجود للشيء / ليس بدليل على ١٢٤ ظ أنه كان من قبل كذلك، وأن ما غاب عن وجودكم له أنه بمثابته، لأنه لو كان دليلاً على ذلك لم يجوز أن يدل وجود آخر لخلافه لأن الدلائل لا تختلف في دلالتها ولا تتناقض، فلما وجدتم بعض الأشياء على صفة وحالة قد كنتم وجدتموه على خلافها فاعلموا أن الوجود له لا يدل إلا أنه على ما وجدتموه عليه، إذ حكم البعض عندكم هو حكم الكل. وهذا أيضاً لازم لهم على استدلالهم على طبائع الأشياء، ويلزم أيضاً كل من اقتصر منهم في الاستدلال بالوجود.

وأما استدلالهم بفهم الإنسان وإدراكه بمشاعره وتمييزه على أن فيه خامساً، وهو الروح، فإنه يقال لهم: بهذا القدر لا يثبت لكم أن فيه خامساً لأنه يقال لكم: ما أنكرتم أن هذه هي تأثير الأمور [عند] امتزاج الطبائع الأربع، لأنه غير ممتنع أن يظهر لها عند الامتزاج من التأثير ما لا يظهر لأفرادها؟ ألا ترى أنه يختلف تأثيرها في التبريد والتسخين إذا امتزج الحار بالبارد؟ ومتى جوزتم ذلك لم يمكنكم القطع على إثبات هذا الخامس. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس فاعلاً مختاراً عالماً مريداً كما قاله بعضكم وهو المدبر للطبائع الأربع وهو الذي يحركها؟ ومتى جوزتم ذلك فاستدلوا على كونه مخالفاً للطبائع وكونه قديماً حكيماً باحثاً للرسول، ثم افهموا من الرسل الحق وارفضوا الأباطيل. وعلى أن الفهم والتمييز والإدراك واستخراج اللطائف إنما تظهر في الحيوان دون الجماد والنبات، فلم حكتم بأن الروح سائحة في جميع أجزاء العالم؟ وقولهم: إن حكم البعض هو حكم الكل إذ الأجزاء من العالم، اقتصاراً منهم على دعوى، وإنما كان يجب ذلك لو اتفق جميع العالم في التأثير الدال على الروح. ويقال لهم: ١٢٥ هـ لا حكتم لأجزاء العالم بأنها / حيوان أو الكل نبات أو جماد لأن حكم الكل عندكم هو حكم الجزء، كما وجدتم الحيوان من أجزاء العالم فقد وجدتم من أجزائه النار والجماد، وكما لم تحكموا بكون الكل حيواناً أو نباتاً فلا تحكموا أيضاً باتفاقها في كون الروح سائحة فيها.

وأما احتجاجاتهم لقولهم: إنها كانت مختلطة لم تزل، بأنها متنافرة غير متفقة، فلو لم تكن مختلطة لم تزل لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن تنافرها ليس إلا طباعاً منها، وهذا بأن يدل على أنها كانت متباينة أولى من أن يدل اختلاطها بعد تنافرها في ذاتها بأنها كانت مختلطة. يبين ذلك أن ذواتها، إذا كانت تقتضي التنافر وتمنع من الاختلاط، اقتضي أن اختلاطها عارض لها وأنه

غير عرض لازم لها، فلا بد من أن يعرض لها بعد أن لم يكن، وهذا يدل على حدوث امتزاجها. يزیده بياناً أن ذواتها لو صححت الاختلاط بدلاً من تصحيحها نفي الاختلاط لاقتضى ذلك أن اختلاطها أمر عارض لها، فكيف إذا كانت ذواتها توجب نفي الاختلاط؟

وقولهم: إنها لو كانت غير مختلطة وقتاً واحداً لما جاز أن تختلط من بعد، فإنه يقال لهم: إن هذا إنما يدل على أنها لا يجوز أن تختلط لذواتها وطبائعها، لأن طبائعها تقتضي تنافرها، ولا يدل على أنه لا يجوز أن تكون مقهورة على الاختلاط. ألا ترى أن الثقل يقتضي النزول والهويّ طباعاً، ثم يجوز أن يقهر على الصعود علواً؟ ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الخامس قهرها على الاختلاط لأنه عندكم هو مدبرها ومحركها، فيدبر أيضاً اختلاطها وتصريفها على سائر هيئاتها؟ فإن قالوا: إن الروح لا يجوز أن يوجد فيها إلا بعد امتزاجها، فكيف يتولى امتزاجها؟ قيل لهم: فاستدلوا بذلك أيضاً على سادس قهرها على الامتزاج وأساس الروح فيها، واستدلوا بما يظهر فيها من التدبير والمطابقة / للمنافع ١٢٥ ظ والإحكام في الصنعة على أن السادس حكيم وأنه باعث للرسل على ما تقدم.

وأما قولهم: إنا وجدنا أجسام العالم قابلة للحر والبرد وغيرهما، فلولاً أن في ذلك شكلاً [لها] لما قبلته^١، لأن الشيء إنما يقبل شكله، قالوا، ولهذا يجب أن يكون كذلك لم يزل، وكذلك استدلوا بكونها قابلة للروح على أن فيها شكلاً للروح، فإنه يقال لهم: إنه متى وجب أن يكون فيها شكل^٢ لهذه الطبائع لاستغنت بذلك عن قبول غيرها. وقولهم: إن الشيء إنما يقبل شكله، فيقال لهم: الشيء يقبل شكله ويقبل ما يخالفه ولا يضافه، لأن ما لا تضاد فيه لا يمتنع أن يجتمع، وإذا صح ذلك لم يلزم أن يكون في كل ما يقبل شيئاً أن يكون فيه من شكل ذلك الشيء. وعارضهم النوبختي فقال: أخبرونا عن الأبيض إذا اسودّ أو الحلو إذا صار

مراً، هل يخلو قبل ذلك إما أن يكون فيه ضد للسواد أو الحلاوة أو شكل لهما؟ وإذا لم يكن فيه ضد لهما فقولوا: كان فيه شكل لهما، ومتى قالوا بذلك كابروا. وإن قالوا: لم يكن لهما فيه شكل، فبطل قولهم.

وقولهم: إن هذه الأشياء لما لم توجد إلا كذلك حكنا بأنها لم تزل كذلك، فإنه يقال لهم: إن هذا يدل على أنها يجب أن تكون قابلة لهذه الطبائع ما كانت موجودة، ولا يدل على أنها كانت موجودة لم تزل، لأنه لا يمتنع أن تكون محدثة، ثم من حين حدوثها تكون قابلة لها. ألا ترى أن الحجم لا يوجد إلا قابلاً للحركة أو السكون؟ ثم لا يدل قبوله لذلك على أنه موجود لم يزل، بل يدل على أنه متى وجد وجد قابلاً / لذلك. ١٢٦ و

وزعم جالينوس أن أول من قال: إن الطبائع أربع، هو بقراط، وقال: الدليل لذلك أن الإنسان لو كان من طبيعة واحدة ما اعتل، ولو اعتل لكان لا يبرؤه إلا شيء واحد. فقال النويحي: يقال له: ما تنكر من أن يكون من طبيعة واحدة فتغير، فلذلك تحدث العلل ويختلف ما يبرؤها بحسب تغيراتها؟ قال: ويقال لهم: أليس يعتل الإنسان أكثر من أربع علل ويبرؤه أكثر من أربع أدوية؟ فقل: إن الطبائع أكثر من أربع. فأما ما استدلوا به على أن العالم مركب من أربع طبائع فكله دعاوى، فلذلك أعرضنا عنه.

وأما حجة من قال منهم: إن حركات هذه الطبائع هي^٢ طبائع منها، بأنه لو لم تكن طباعاً منها لجاز أن تعرى من ذلك وكانت لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، ويعنون بحركاتها امتزاجها واختلاطها، فيقال لهم: ما أنكرتم أنها لم تكن متحركة، ثم تحركت؟ وقولهم: لو عريت من ذلك وقتاً واحداً لم تتحرك إلا بداخل يدخل عليها، قيل لهم: هذا صحيح، ولكن ما أنكرتم أنها لا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها من روح كما قاله بعضكم، أو حركات الأفلاك كما يقوله

١. فيه شكل لها: له شكل فيها ٢. هي: هو

بعض الفلاسفة، أو صانع مختار يفعل ذلك من غير واسطة كما يقوله المسلمون؟ فالذي احتججتم به فيه اقتصار على دعوى وتسليم للمذهب قبل أن تبطلوا الأقسام التي يحتملها العقل. ومثل هذا لا يكون استدلالاً موصلاً إلى العلم، خصوصاً وقد قلتم: إن الروح قد يحركها أيضاً لما بانَتْ به الروح من التدبير واعتمال الطبايع، فما أمانكم مع هذا القول من أن يكون الروح هو الذي يحركها في جميع الأحوال؟

ويقال لمن قال منهم: إن المحرك لها هو الروح بأن الحركة دليل الحياة والحياة للروح، لا للطبايع: / لم زعتم أن الحركة دليل الحياة؟ وما أنكرتم أن يكون ١٢٦ ظ تحرك هذه الطبايع طباعاً منها، فلا تكون في تحركها دلالة على خامس؟ ولم زعتم أن الروح حي؟ وما أنكرتم أن تحرك هذه الطبايع لطبع يختص به الروح، لا لأنه حي؟ وإن جعلتم تحركها دلالة على حي، فهلا قلتم: إله^١ حي قادر مختار عالم حكيم وإنه مخالف للطبايع، كما قلتم: إن الخامس مخالف لها؟ وقولهم: إن حركة الروح من جنس واحد إلا أنه لا يمكنها في طبيعة ما يمكنها في الأخرى، وتشبيههم^٢ ذلك بمن يمشي في جدد من الأرض ومن يمشي في الرمل، اقتصار منهم على مثال، وبضرب الأمثال لا يرتفع ما يحتمله العقل من الأقسام. فما أنكرتم من أن يكون اختلاف تحركها^٣ لاختلاف حركات الأفلاك كما يقوله بعض الفلاسفة، أو يكون ذلك من تدبير فاعل مختار يخالف بين حركاتها بحسب مصالح العباد في دينهم ودنياهم كما يقوله المسلمون؟

وأما من لم يثبت منهم غير الطبايع الأربع واحتجاجهم لذلك بأنهم لم يجدوا غيرها فإنه يقال لهم: ما تعنون بقولكم: إنكم لم تجدوا غيرها؟ إن عنيتم أنكم لم تشاهدوا ولم تعلموا ضرورة غيرها فإنه يقال لكم: ولم زعتم أن

١. إله: ان ٢. تشبيههم: شسهم ٣. تحركها: تحريكها

٤. بأنهم لم يجدوا: بأنه لم يجد

كل ما يثبت ويعلم فإنه يجب أن يعلم مشاهدة وضرورة؟ وما أنكرتم أن في الأشياء ما يعلم بنظر واستدلال؟ وإن عنيتم به أنكم لم تجدوا دليلاً على خامس، فإنه يقال لكم: إنما لم تجدوا ذلك لأنكم لم تنظروا في الأدلة كما ينظر فيها غيركم، ولو نظرتهم كنظرهم لعلمتم كعلمهم، وانتفاء نظركم وعلمكم ووجدانكم للأدلة لا يدل على انتفاء ما لم تعلموه، فلا تقطعوا على انتفائه.

وَأما ما يلزمهم على مقالاتهم فيلزم الكل إذا قالوا بقدّم الطبايع أن يكون واجباً كونها في الجهات، لا جائزاً، لأن ذلك يدل على / أنها لم تكن لم تنزل، على ما تقدم بيانه. ويلزمهم القول بحدوث لا أول لها، وقد التزموا ذلك، وقد بينا بطلانه من قبل. فأما من قال بإثبات الطبايع الأربع والخامس هو الروح فإنه يلزمهم على قولهم: إن للطبايع أفعالاً وإن فعل كل واحد منها خلاف فعل الآخر، أن لا يثبتوا خامساً، لأنه لا دليل مع هذا القول عليه، لأنه لو دل على الروح دليل لدلّ عليه فعله الذي لا يصح أن يكون فعلاً للطبايع، فأما إذا أثبتوا للطبايع^٢ أفعالاً مختلفة لم يمتنع أن يكون جميع ما يحدث في العالم من الأفعال المختلفة هو فعل الطبايع، وإنما تختلف لاختلاف حركاتها وامتزاجها وغلبة بعضها على بعض.

ومضى قالوا: إن الفهم والإدراك واستخراج اللطائف ليس من فعل الطبايع، قيل لهم: جوّزوا أن يكون ذلك من فعلها لاعتدال مزاجها وتساوي اختلاطها وأن يتفق منها أمزجة^٣ مخالفة لمزاج بعضها، فيكون ذلك من أفعال تلك الأمزجة، كما قلتم: إن الأشياء إنما اختلفت في أجناسها وهيئاتها، فكان بعضها مواتاً وبعضها جاداً وبعضها طعوماً وبعضها كذا وبعضها كذا لاختلاف اختلاطها، وإنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، وزعمتم أن الأشياء إنما تقوى بما يتصل بها من أشكالها الممدة لها وتضعف بانقطاع ذلك عنها وبغلبة

٣. أمزجة: احرجه

٢. للطبايع: الطبايع

١. عليه: عليها

أضدادها عليها، فكيف يصح لكم مع هذه المقالات دلالة على إثبات خامس؟ وهذا ألزم لمن قال منهم: إن حركات الطبايع منها طباع، ثم قالوا: وقد يحركها الروح أحياناً.

ثم يقال لهم: إذا قلتم: إنه إنما اختلف اختلاطها لاختلاف حركاتها، فلم اختلفت حركاتها؟ فإن قالوا: إن الروح خالف بين حركاتها فلذلك اختلفت، قيل لهم: فلماذا خالف بين حركاتها؟ فإن قالوا: إن ذلك طباع منه، قيل: / أليس ١٢٧ ظ لو حركها خلاف ما عليه الطبايع. لكان ذلك طباعاً منه أيضاً، فهلا حركها خلاف هذه الحركات حتى يكون اختلاطها وامتزاجها خلاف هذا الاختلاط؟ وإنما لزمكم هذا لأنكم تثبتون للروح تحريكات للطبايع مختلفة حتى يكون لذلك بعضها حيواناً وبعضها نباتاً، وكل هذه التحريكات المختلفة للروح عندكم طباع، فجزوا للروح أيضاً طباعاً مختلفة لها يحرك الطبايع خلاف هذه الحركات، وجزوا عالماً غير هذا العالم يدبر الروح فيه الطبايع^١ على صور مخالفة لهذه الصور، وجزوا لها أفعالاً غير أفعال هذه الطبايع في هذا العالم.

ومن قوهم: إنه لا شيء غير هذه الطبايع إلا الروح. ويقال لهم: أليس الروح عندكم يحرك بعض الطبايع، فتكون لذلك نباتاً، ويحرك بعضها بخلاف ذلك التحريك، فتكون حيواناً؟ فهلا حرك ما كان نباتاً التحريك الذي له كان البعض حيواناً، وهلا حرك ما صار حيواناً التحريك النباتي فكان نباتاً؟ وهلا حرك الكل التحريك النباتي أو الحيواني، فيكون الكل نباتاً أو حيواناً، لأن كل هذه الأفعال منه طباع، فليس بأن تعمل الطبايع أفعالاً أولى من أعمال؟

ويقال لهم: إذا كان الروح يحرك الطبايع طباعاً فلم يحركها الحركات التي يظهر بها إحكام الصنعة المطابق لمنافع الحيوان، خصوصاً الحيوان الأشرف، وهو الإنسان المتعلق به قوام العالم بما فيه مما يكثر تعداده، نحو الأقوات المقيمة

١٢٨ و للحيون والفواكه الشهية والثمار وما يتخذ منها والروائح العطرة والوجوه الحسنة والقنود الراققة والمحسنات الفائقة والبهائم التي منها ركوب الحيوان الأشرف والتي تحمل الأثقال إلى غير ذلك من المنافع والملاذ التي عددها الله تعالى في كتابه وأورده علماء المسلمين / وشرحوه في كتبهم؟ ولم حرك هذه الأفلاك التحريك الموافق لمنافع الحيوان، فذلك ليلهم لجامهم ونهارهم لانتشارهم في مكاسبهم وغيره من وجوه منافعهم؟ ولم دبر حواس كل حيوان في المواضع التي يكمل فيها انتفاعهم، وهلا دبر كل ذلك على الوجوه التي تكمل بها مفاسدهم وتفتت بها مصالحهم، وهلا اتفقت من الروح أسباب الاختباط دون أسباب الاحتياط؟ وهلا دللكم ذلك على أنه لا بد لهذا العالم من مدبر حي قدير عليم خالق لما يشاء حكيم رؤوف بالعباد رحيم؟

فإن قالوا: أليس يحصل في هذا العالم ضروب من المفاسد كالموت والمصائب والفرق والحرق والحرب والصواعق والحيوانات المؤذية إلى غير ذلك، فكيف يكون ذلك من فعل الحكيم العليم الرؤوف الرحيم؟ قيل لهم: إن ما ذكرتموه لا ينافي الحكمة لأن الحكيم إذا خلق الإنسان للتكليف فالجزاء بالثواب والعقاب لم يكن بد من المحن ليمتحن صبره بالمحن وتشديد التكليف، كما يمتحن شكره بضروب النعيم، ويبتليه بالاحتراز عن المضار والحيوانات المؤذية ليدعوه إلى الاحتراز من الذنوب الموبقة، وأرهبه ناره بالصواعق والزلازل وغيرها ليدكره أهوال القيامة فيدعوه بذلك إلى التوبة والتضرع إلى طلب المغفرة، وأنهى تكليفه بالموت لأنه لا بد للتكليف من نهاية، وأخفى عنه أجل موته ليدعوه ذلك إلى الاستعداد للموت، فحكمة الابتلاء بالتكليف تقتضي أن يخلط حلول الدنيا بمرّها ويسرها بعسرها وغناها بفقرها وصفوها بكدرها ومنحها بمحنها، ومع ذلك فالحن في مقابلة المنح في حق أكثر الناس نَزْرٌ يسير، ولولا ما في ذلك من المصالح في التكليف لما مسّ المكلف محنة البتة.

ويلزمهم على قولهم: إن تحريك الروح للطباع طباع منها وأفعال الطباع^١ طباع منها وأنه ليس إلا الطباع والروح وأفعالها^٢، أن لا / يحسن فيما بين العقلاء ١٢٨ ظ أمر بحسن ولا نهى عن قبيح ولا مدح ولا ذم وأن لا يجب شكر، لأن أفعال العقلاء تقع طباعاً، فهم على قولهم في أفعالهم بمنزلة الهاوي من شاق، فكما لا يحسن أمره ولا نهيه ولا مدحه ولا ذمه كذلك كان يجب في أفعال العقلاء.

وأما ما حكى عن بعضهم أنهم أثبتوا خامساً لكنهم قالوا: إنه مكان الأشياء، وعبروا عنه بالفضاء، وقالوا: إنه مدبر للطباع الأربع، وقالوا: إن الفضاء ليس بجسم، فقولهم أظهر فساداً من قول سائرهم لأن مكان الأجسام ليس إلا الفراغ، وذلك يرجع إلى نفي الجسم، فكيف يكون نفي الشيء مدبراً، بل مدبراً لما في العالم من العجائب؟ وبالله التوفيق.

الكلام على الثنوية وحكاية مقالاتهم

اعلم أنا نحكي أصول مقالاتهم واحتجاجهم لها دون كثير من اختلافاتهم فيما بينهم لأن اختلافهم كثير، وليس فيما نحكيه من أصول مقالاتهم كثير فائدة إلا الوقوف على مقالات كل فرقة، ولأن بذلك يعلم كيف تتفق مذاهب المبطلين المخالفين للملة الإسلام وما يختلفون فيه. فأما أن نحتاج في إبطال قولهم إلى تدقيق فلا، بل حكايتها تكفي في العلم ببطانها للعاقل السليم عن تقليدهم، وكذلك شبههم واحتجاجاتهم لا يحنى دفعها على من له أدنى حظ من النظر. وفي تتبع مقالاتهم واختلافاتهم أجمع تطويل من غير كثير فائدة، فلذلك نقصر على أصولها.

واعلم أنهم أصناف نذكر أساميهم عند ذكر مقالاتهم. فمنهم المانوية، وربما يقال منانية، وهم أصحاب ماني، فحكى أبو عيسى الوراق عنهم أنهم يزعمون

أن العالم مصنوع من شيئين، أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنها قديمان، وزعموا أنها حيان قديمان حساسان سميعان بصيران، إلا أنها يختلفان في المنظر والنفس، متضادان في الفعل، فنفس النور خيرة فاضلة كريمة حكيمة محبة نفاة، لا ضرر عندها ولا شرّ بتّة، ونفس الظلمة على خلاف ذلك وضده من الشرارة والرداءة والحساسة / والنتن والسفه ممّية مُغمة ضرارة معدن الآثام. وزعموا أن ١٢٩ و ذلك منها طباع وأنه لا نهاية للنور من خمس جهات، العلو والجهات الأربع يمين وشمال وأمام وخلف وأنه تلقاء الظلمة ويتناهى من الجهة التي منها يلقي الظلمة وهي جهة السفلى، وكذلك لا نهاية للظلمة من خمس جهات إلا من الجهة التي منها تلقى النور، وأنها تلقاء النور، ويسمونهما بأتهما كيانان، النور الأعلى كيان والثاني كيان الظلمة. واختلفوا في تلاقيهما، فمنهم من قال: كانا متماسين كشعاع الشمس والظل، ومنهم من أثبت بينهما فرجة ولم يجعل الفرجة معنى ثالثاً. وزعموا أن كل واحد منهما أجناس خمسة، الواحد منها روح وأربعة أبدان، فروح النور هو النسيم، وأبدانه الأربعة هي النار والنور والريح والماء، وأن روح النور لم يزل يتحرك في هذه الأبدان، وكذلك الظلمة أجناس خمسة، الدخان والحريق والظلمة والسّموم والضباب، وأن روح الظلمة هو الدخان، وهو يدعى عندهم الهُمّامة، والأربعة البواقي أبدان. وجعلوا أبدان النور مخالفة بعضها لبعض، وكلها عندهم نور، وسموا أجناس النور ملائكة، وكذلك قالوا باختلاف أبدان الظلمة وسموها شياطين، وأن أبدان الظلمة كانت تُضَرّ بروحها والروح يضرّ بالأبدان لم يزل.

وحكى عنهم أيضاً أن الأجناس الخمسة من كل واحد منهما سواد وبياض وصفرة وحمرة وخضرة، فما كان من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان من بياض في عالم الظلمة فهو شر، وكذلك سائر الألوان. وزعموا أنها كانا لم يزل

متباينين لا ثالث معها، ثم امتزجا بجزئين منها فكان هذا العالم من الجزئين
المتزجين منها. وزعموا أن بدء الامتزاج هو أن أبدان الظلمة تشاغلت عن
الإصرار بروحها بعض التشاغل، فنظرت الروح عند ذلك فرأت النور ولم تزل
كانت^١ تحس بأن معها غيرها، / وكذلك أبدان [الظلمة] كانت^٢ تحس بأن ١٢٩ ظ
معها غيرها، فابتعثت الروح تلك الأبدان لمخالطة^٣ النور، فأجابتها إلى ذلك
لشرارتها وانتزاعها إليه، فتحيلت^٤ روح الظلمة عند ذلك في تلك الأبدان حيلة
عظيمة بصورة مشوهة قبيحة، ثم أقبلت نحو النور وفصل معها من كل جنس
من أجناس الظلمة الخمسة جزء، فجاءت لمخالطة النور، فلما رأى ذلك [ملك]
عالم النور وجه الإنسان القديم، ملكاً من ملائكته، في خمسة أجزاء من
أجناسه، ملائكة أقوياء، فلما بدا الإنسان القديم للظلمة أشرف على كل جند
من جنودها الخمسة يجزء من الخمسة الأجزاء النورية، فأسره بها، فاختلطت
الخمسة النورية بالخمسة الظلمية، فخالط الدخان النسيم، فمنها هذا النسيم
الممزوج، فما فيه من اللذة والترويح عن الأنفس وحياة الحيوان فمن النسيم، وما
فيه من الهلاك والأذى والأدواء والآفات فمن الدخان، وخالط الحريق النار، فما
فيها من الإضاءة فمن النار وما فيها من الاحتراق والهلاك فمن الحريق، وخالط
النور الظلمة، فمنها هذه الأجناس الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة وأشباه
ذلك، فما فيها من الصفاء والحسن والنظافة والمنفعة فمن النور، وما فيها من
الكدر والغلظ والقبح والدرن والمضرة والكسر والألم فمن الظلمة، وخالط السموم
الريح، فما فيها من المنفعة فمن الريح، وما فيها من الكرب والضرر فمن السموم،
وخالط الضباب الماء، فما فيه من الصفاء والعذوبة فمن الماء، وما فيه من
التفريق^٥ والتخنيق والإفساد فمن الضباب.

فرعوا أن هذه الأجزاء الظلمية، لما بقيت مأسورة في الأجزاء النورية، نزل

١. كانت: كان ٢. لمخالطة: المخالطة ٣. فتحيلت: فتمثلت ٤. التفريق: التفرق

١٣٠ و الإنسان القديم إلى غور العمق فقطع منه أصول تلك الجنود الخمسة الظلمية، ثم انصرف صاعداً إلى موضعه، ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها من النور إلى جانب من أرض الظلمة يلي أرض النور / فرفعوهم وعلقوهم بالعلو، ثم أقاموا ملكاً قوياً أسفل من أرض النور في الهواء من عالم النور، وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته، فخلق هذا العالم من تلك الأجزاء الممتزجة لتخلص تلك الأنوار الممتزجة بالظلمات، وبني منه تحت يدي ذلك الملك الحامل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سموات وثمانين^١ أرضين، وكبس عفاريت^٢ من عفاريت الظلمة تحت الأرضين، وعمد إلى أكابر الشياطين فشدّهم في السموات، وفطر السماء الدائرة، فلك النجوم والبروج، والسماء السفلى وربط فيها عفاريت^٣ جعلهم مصاف^٤ للنور [و] وكل ملكين من الملائكة بإدارتها^٥ لكي تشدّ العفاريت التي فيها فتمنعها من الصعود إلى النور الأعلى وعن الإضرار بالنور الممتزج ولتخلص بذلك منها، [و] وكل ملكاً بحمل السموات وآخر يرفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين أعلى^٦ السماوات، وجعل حول هذا العالم خندقاً لي طرح فيه الظلام الذي قد استصنى نوره، فبقي ظلاماً مفرداً، وجعل ذلك الخندق سوراً لكي لا يذهب شيء من تلك الظلمة المفردة عن النور إلى النور الذي في العالم، فلا يهلكه ولا يخالطه، ثم سير الشمس والقمر لاستصفاء ما في العالم من النور، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي ما امتزج بشياطين البرد.

وزعموا أن النسيم الذي في الأرضين لا يزال يرتفع ويرفع ما فيها من قوى النور وما يتحلل من الأرض والنبات والنور، وترتفع هي أيضاً لأن من شأنها الارتفاع إلى محلها الأول والتخلص من الظلمة والذهاب إلى جوهرها مع ما

١. ثمانين: ثمان ٢. عفاريت: عفاريتا ٣. مصاف: مصافا

٤. بإدارتها: بادراتها ٥. أعلى: على

يرتفع من التساييح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر التي تكون من المخلوقين، يرتفع ذلك كله ويسري في عمود السبح (كذا) إلى فلك القمر، وعمود السبح هو الذي ترتفع فيه الأنوار إلى فلك القمر، فلا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى أن يصير بديراً. ثم يؤديه إذا امتلأ إلى الشمس، وزيادة القمر في أول الشهر إلى أربع عشرة ليلة / لقبوله ما تحلل وارتفع من ١٣٠ ظ أنوار الأرض والنبات والمياه وغير ذلك من صفو أنوار العالم والتساييح، ونقصانه من لدن يصير بديراً إلى آخر الشهر وإلى وقت مستهله لدفعه ذلك إلى الشمس، وتدفعه^١ الشمس إلى نور فوقها في عالم السبح، فيسري في ذلك العالم إلى النور الأعلى الخالص، فلا يزال ذلك من فعلها حتى لا يبقى من النور [إلا] شيء منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي كان يحمل الأرضين ويدع الملك الآخر اجتذاب السموات، فينحط الأعلى على الأسفل، وتفور نار تضطرم في تلك الأشياء، فلا تزال مضطربة حتى يتحلل ما فيها من النور، ويكون ذلك الاضطرام مقدار ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة، قال بعض من يخبر عنهم: ألف وأربعمائة وستين سنة. وإذا تحلل النور ورأت هُمامة، روح الظلمة، الموت^٢ وتلك الملائكة والجنود استكلبت وازبأرت وتأهبت للقتال، فتزجرها تلك الجنود من حولها، فترجع خائفة مذعورة إلى قبر قد كان أعدّها، ثم يُسدّ على ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا، وتظهر تلك الجنود من النيرة موضع الدنيا حتى تستوي مع أرض عالم النور فيستريح النور حيثئذ من الظلمة، وهذا هو القيامة عندهم.

ثم اختلفوا في هل يبقى في الظلمة من النور شيء بعد الخلاص؟ فقال بعضهم: يبقى منه فيها^٣ شيء، وقال بعضهم: لا يبقى. وزعموا أن الهامة، روح الظلمة، هي التي تصور الحيوان في أرحام الأمهات وفي غير الأرحام في المواضع

١. وتدفعه: وتدفعها ٢. روح الظلمة الموت: الموت روح الظلمة ٣. فيها: فيه

التي يتولد فيها الحيوان، وتُنبت النبات في الأرض، وإنما تفعل ذلك ليدوم الامتزاج ويبقى النسل، فيتصل الشر ويقلّ الخير لئلا لها في ذلك من النشاط واللذة، قالوا: وإنما تصور في الأرحام بقدر ما يمكنها من ذلك، فترة ذكراً ومرة أنثى، على قدر الهواء والمواد، وإنما هي المهيجة للعالم في النكاح لينم لها ما / ١٣١ و تحبّ في مطاولة النور واحتباسه^١، لأن النسل كلما كثر كان النور من الخلاص أبعد، وكلما كثر الشر كان الخير أضعف، إلا أن العاقبة، زعموا، للنور. ثم لهم بعد هذا في بناء العالم وعدد السماوات وأنوارها والفلك ودورانه وصور الأرضين والردم الذي تحتها وما فيها من الأسوار والحنادق والأساطين والقناطر والأبواب والحفظة كلام كثير. وزعم بعضهم أن روح النور وروح الظلمة هما حيان حساسان فاعلان بالقصد والطباع، فأما أبدانها فجماذ غير حساس، وإنما تفعل بالطباع. وقال غير هؤلاء: بل كل ما في العالم من الروحين والأبدان حي حساس.

واختلفوا في الأفعال والحركات، فقال بعضهم: هو غير المتحرك والفاعل، وهي أعراض فيها، وقالوا: لا حركة إلا وقبلها حركة لا إلى أول، وزعموا أن الحس والعلم يحدثان^٢ من الأصلين وقتاً فوقتاً وينقضيان، قالوا: وذلك طبع كل واحد منهما. وزعم غير هؤلاء أن الحركات والأفعال صفات، وليست^٣ بأعراض، لا هي الأصلان ولا غيرهما، ولم يوقعوا عليها اسم شيء ولا عين ولا معنى إلا على جهة التوسع. وقال صنف منهم، وهم الأكثرون عدداً: إن الحركة والسكون هو المتحرك والساكن وإنه ليس بصفة ولا عرض، وكذلك الفعل ليس غير الفاعل، ولا الكلام غير المتكلم. وقال غير هؤلاء: إن امتزاج الأصلين ليس غيرهما وليس بحادث فيها ولا منها ولا من أحدهما. واختلفوا أيضاً في تجزؤ الأجسام، فمنهم من قال: ينتهي إلى جزء لا يتجزأ

١. احتباسه: احتباسها ٢. يحدثان: يحدث ٣. وليست: وليس

كما يقوله الموحدون، وقال بهذه المقالة إسحاق بن طالوت وابن أخي^١ أبي شاكراً^٢. وقال غيرهم: بل تتجزأ أبداً كما قاله بعض الموحدين وبعض الفلاسفة. وأما احتجاجاتهم، احتجوا لقولهم بأن العالم قديم الطينة بمثل احتجاج^٣ / من أنكر حدوث شيء من لا شيء. واحتجوا لذلك أيضاً بأن الأجسام لو ١٣١ ظ كانت حادثة لم تخل إما أن تكون حدثت بأنفسها أو بغيرها، ولو حدثت بغيرها لم تخل إما أن يكون أحدثها لا لأمر أو لأمر، وإن أحدثها لأمر لم يخل إما أن يكون ذلك الأمر قديماً أو محدثاً، على ما تقدم بيان ذلك مع الجواب عنه في هذا الكتاب.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدثة لاحتاجت إلى محدث، ومحدثها لا يخلو إما أن يكون مثلاً لها من جميع الجهات أو مثلاً لها من بعض الجهات أو مخالفاً لها من جميع الجهات. والأول يقتضي أن يكون جسماً، فيلزم فيه ما لزم في الأجسام، والثاني يقتضي أن يكون المحدث الذي ماثلها من وجه محدثاً من تلك الجهة، لأن الأجسام محدثة أيضاً من تلك الجهة، فينبغي أن يحتاج من تلك الجهة إلى محدث كالأجسام، وإن كان مخالفاً لها من جميع الجهات كان ضدّاً لها، لأن المضادة لا تستحق بالاتفاق، وإنما تستحق بالاختلاف، وكلما قوي الاختلاف وغلب كثرت وجوهه كان أزيد في التضاد. ولو كان ضدّاً لها لم يكن فاعلاً لها لأن الشيء لا يفعل ضده، لأن النار لا تفعل الثلج، والنور لا يفعل الظلام.

والجواب: إن الشيء عبارة عن أمر واحد، والشيء إما أن يكون كالشيء الآخر أو لا يكون كالشيء الآخر، ولا واسطة في ذلك، ومتى قيل: هذا الشيء كالشيء الآخر في كذا، وذكروا أمراً زائداً على نفس الشيء، فذلك توسع. يبين هذا أن حقيقة الشيء لا بد من حيث^٤ كان أن تكون متحدة، وما يوصف

١. أخي: اخ ٢. شاكراً: سكن ٣. احتجاج: احتاج ٤. حيث: اذا

به بعد حقيقته هي إما أعراض فيه أو صفات له، على حسب اختلافكم في ذلك، وهذا على قول من يقول منكم: إنه لا صفة ولا عرض للشيء، أظهر، وصفة الشيء وما يعرض فيه ليس من حقيقته، فالمشبه له في صفته أو ما يعرض فيه ليس بمشبه له من جهة من الجهات، وإنما العرض فيه أو صفته هو المشبه بعرض الآخر أو صفته. ولو اشتبه شيآن من جهتين على / الحقيقة لكان ١٣٢ و

كل واحد منها شئيين شبيهاً واحداً، وهذا محال، فصح أنه لا يصح اشتباه شئيين من جهتين، فبطل أصل تقسيمكم، وبطل ما بنيتم على ذلك من أن محدث الأجسام، لو أشبهها من وجه، لكان محدثاً من ذلك الوجه. وقولكم: إنه لو لم يشبهها من كل وجه لكان ضدّاً لها، باطل لأنكم تثبتون أفعالاً للأرواح والأبدان، إما أفعالاً اختيارية أو طباعية. ألا ترى أن أفعال النور أو الظلمة عندهم إما أن تكون أعراضاً للنور أو للظلمة أو صفات لها، والعرض لا يشبه محله، ولا الصفة تشبه الموصوف في جهة من الجهات من الوجه الذي بيناه.

ومن قال منكم: إنه لا فعل ولا صفة ولا عرض، فقد كابر. يبين هذا أن النور والظلام يعلانان^١ الحركة، والنور ليس بحركة، ولا الظلام، فبإلزامكم لأجل تقسيمكم هذا أن تكون الأبدان والأرواح إما مشبهة لأفعالها من كل وجه، فتكون محدثة غير قديمة، وإما مشبهة لها من وجه، فتكون غير قديمة من ذلك الوجه، وإما أن تكون غير مشبهة لها من كل وجه، فتكون ضدّاً لها، والشيء لا يفعل ضده عندهم، وذلك يبطل الفعل والفاعل أصلاً، وعلى أن الفعل أبداً لا يشبه الفاعل. وقولكم: إن النار لا تفعل الثلج، قيل لكم: فإنها تفعل الإحراق وذات النار ليست^٢ بإحراق من جميع الوجوه.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام، لو كانت محدثة، لم يخل محدثها إما أن يكون أحدثها لاحتراز نفع أو دفع مضرة، فإن فعلها لاحتراز نفع كان جسماً لأن

النفع والضرر إنما يجوزان على الأجسام. وإن أحدثها لا لنفع أو دفع مضرة
فذلك خلاف العقول من الأفعال، إلا أن يقال: أحدثها طباعاً، وذلك يقتضي
أن لا يتقدمها، فإذا كان المحدث قديماً كانت الأجسام قديمة. والجواب: / بل ١٣٢ ظ
أحدثها إحساناً إلى الخلق، وليس ذلك خلاف المعقول من الأفعال. وسنبين
ذلك في باب العدل، إن شاء الله تعالى.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدثة لكان لها محدث، ووجدنا
الإحداث على ضربين لا ثالث لهما، إما فعلاً اختياريّاً وإما فعلاً طباعياً،
والفعل الاختياري هو أن يختار الفاعل الشيء على تركه، والطباعي هو ما وقع
غير ممتنع منه، فلو كانت الأجسام فعلاً لم تخل من هذين القسمين، وكلاهما
باطل. أما الأول فلأن الجسم لا ترك له، لأنه لو كان له ترك لكان إما عرضاً وإما
جسماً، ولا يجوز أن يكون عرضاً لأن تركها إما أن يوجد فيها، وفي ذلك اجتماع
الضدين، وإن لم يوجد فيها فعرض^٢ مفرد من الأجسام لم يعقل، ثم أخذوا يلزمون
إلزامات على أن تركها لا يجوز أن يكون عرضاً. قالوا: ولو كان تركها جسماً لزم أن
يكون ضد الشيء بعضه، وهذا بين الفساد. وأما القسم الثاني، وهو أن محدثها
أحدثها طباعاً، فلا يخلو إما أن يكون سابقاً عليها أو لا يكون سابقاً عليها، فإن لم
يكن سابقاً عليها فهو محدث معها، وإن كان سابقاً لها فقد كان ولم يحدثها بطبعه،
فإذن ما حدث بذلك الطبع لأنها لو كانت حادثة لم تتأخر عنه، لأنه ما كان
ينتظر معنى آخر يحدث به، وهذا يؤدي إلى أنها قديمة مع ذلك الطبع. ولأنها لو
حدثت بالطبع لكان محدثها ذا^٣ طبع، وذو الطبع لا يكون إلا جسماً، فإذن محدثها^٤
جسم قديم. ولو صح وجود جسم قديم لكان ذلك حكم جميع الأجسام.

والجواب: إنكم معاصر الثبوتية تشتغلون بإبطال أقسام هي فاسدة عند
مخالفكم وتعرضون عن إبطال ما هو معول خصومكم، فلم زعتم في هذا

١. فعلاً: افعلا ٢. فعرض: عرض ٣. ذا: اذا ٤. محدثها: محدثها

١٣٣ و الاستدلال / أنه لا بد في الفعل الاختياري من اختيار الفعل على ترك هو ضد لذلك الفعل حتى أوجبتم أن يكون ترك الجسم إما عرضاً أو جسماً؟ فالفعل الاختياري يكفي فيه أن يختاره فاعله على تركه الذي هو الإخلال به ولا حاجة إلى أزيد من ذلك. يبين هذا أن الفعل الاختياري هو الذي يقف على دواعي فاعله وصوارفه، فكما يدعو القادر الداعي إلى الفعل ويصرفه عن فعله تُركه أو يصرفه صارف آخر عن تركه، فيكون لذلك الفعل اختياريّاً، كذلك يصح أن يدعو الداعي إلى إحداث الفعل ويصرفه ذلك الداعي عن الإخلال به، أو يصرفه صارف آخر عن الإخلال به، فيكون الفعل اختياريّاً، فما أوجبتم من ترك الفعل هو ضد له حتى يقف على دواعي القادر لا أصل له. وقد قيل أيضاً: إن النظر في أفعالنا لا ترك له، وهو موقوف على دواعينا ويوجد باختيارنا، فسقط كلامهم.

واحتجوا أيضاً بأن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدثها منفرداً عنها، لم يكن معه منها ولا من أعراضها شيء، ولو كان كذلك لصح منه أن يُعدمها بعد حدوثها حتى لا يبقى معه منها ولا من أعراضها شيء، وذلك بعد حدوثها محال، فصح أنها قديمة. قالوا: وإنما قلنا: إن عدمها محال، لأنه لا يخلو إعدامها إما أن يكون غيرها يحدثه القادر فتعدم عنده أو لا يكون إعدامها غيرها. فإن كان غيرها لم يخل إما أن يحتمل البقاء أو لا يحتمل البقاء، فإن احتمل البقاء لزم إذا أوجد القادر عدمها أن لا يخلو من وجود عدمها، ومتى حاول إعدامه فلا بد من أن يحدث معنى آخر يعدمه به، وهذا يبطل التخلي من الأفعال كما كان من قبل إحداث الأجسام. وإن كان لا يحتمل البقاء، بل يوجد القادر فيُعَدِم به الأجسام ويُعَدِم هو بعدها، لم يخل إما أن يستقل في وجوده / بنفسه أو يحتاج في وجوده إلى الحلول في الأجسام، والأول لا يعقل

لأن وجود عرض لا في محل لا يعقل، والثاني يقتضي أن يجتمع الضدان، وهو وجود^١ الجسم مع وجود إعدامه. وإن لم يكن إعدامها غير الأجسام بل هو هي لزم أن يكون معنى «عدم^٢» هو معنى «وُجدت»، وذلك يقتضي كونها موجودة معدومة، وفي هذا إبطال الحقائق. ويلزم على القائل بهذا القول أن لا يصف القادر قادراً على إعدامها إذ ليس تحت قوله «إعدامها» معنى مفهوم ولا معنى ينتظر كونه في المستقبل، إذ معنى العدم عنده هو معنى الوجود. وإذا بطل الوجهان صح أن عدمها بعد الوجود لا يتوهم، وإذا لم يتوهم عدمها بعد الوجود لم يتوهم وجودها بعد العدم، وإذا لم يكن بين العدم والحدوث منزلة وبطل حدثها صح أنها قديمة.

والجواب: يقال لهم: إن في كل قسم من هذه الأقسام التي رمت إبطالها مطالبة، وللعلماء في كل واحد منها قول. فما أنكرتم أن يكون إعدام الأجسام غيرها يحدثه^٣ القادر، ولا يحتمل الإعدام البقاء، فيتخلل القادر من الأفعال كما قبل الإحداث ويستقل بنفسه في الوجود، فلا يحتاج إلى الحلول في الأجسام، فلا يلزم اجتماع الضدين؟ وقد قال بهذا قوم من العلماء، وقولكم: إن ذلك لا يعقل لأنه وجود عرض لا في محل، لا يصح لأنكم إن عنيتم به أنه لا نظير له لا يصح لأنه لا يجب [عدم] إمكان كل ما لا نظير له، ولهذا اعتقدتم الامتزاج بعد التباين، ولم يكن له نظير. وإن عنيتم به أنه لا يمكن اعتقاده لم يصح لأنه اعتقده جماعة من أهل العلم. وما أنكرتم أن لا يكون إعدامها معنى، كما قدر [على] إحداثها من دون أن يوجد معنى غيرها؟ وقولكم: إنه يلزم منه أن يكون عدمها هو وجودها، باطل لأن انتفاء الشيء ليس هو نفس الشيء، بل هو أمر معقول زائد على نفس الشيء، ولهذا تعقلون خلاص النور من الظلمة بعد الامتزاج، / فيتني الامتزاج بعد وجوده. فإن قالوا: إن الامتزاج يتني ١٣٤ و

بالتباين، والتباين ضد الامتزاج، قيل لهم: إن انتفاء الشيء إذا عقل بوجود الضد صار معقولاً في نفسه، فعقل أيضاً أن يحصل بالقادر، وقد قال بهذا أيضاً قوم من أهل العلم. وقد أكثروا من الإلزامات على هذا القسم، وهو أن إعدامها إذا لم يكن غيرها لزم كذا وكذا، وكل ذلك يسقط بما ذكرنا. وسنبين إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب الصحيح مما قاله أهل العلم في فناء الأجسام.

فأما نحن فإننا نطالبكم ونقول لكم: لم أوجبتم أنه، إذا لم يصح عدمها بعد وجودها، لم يصح أيضاً وجودها بعد عدمها؟ فإن هذه قضية غير مسلمة، ولا يمكنكم أن تدّعوا أنها من البداهة. فما أنكرتم أن لا يكون للأجسام ضد وأن لا يصح إعدامها بالقادر ابتداء من غير ضد؟ فإذا كانت تحتل البقاء بعد حدوثها لم يجوز أن تخرج عن وجودها من غير ضد، ولا ضد لها، ولا يصح إعدامها، فاستحال عدمها، والمستحيل مما لا تصح القدرة عليه. فأما حدوثها بعد العدم فقدور للقادر، فصح إحداثها بعد العدم. ألا ترى أن الامتزاج بين النور والظلمة قد حصل عندكم بعد أن لم يكن؟ وقال بعضكم: إنه لا يصح أن يتخلص النور من الظلمة أصلاً، فأحال عدم الامتزاج بعد الوجود ولم يُحل وجوده بعد العدم. ومن قال منكم: إنه يتخلص منه ولا يبقى فيه شيء من الظلمة، فإنه يقال لهم: إذا جاز عندكم أن يوجد الامتزاج بعد التباين لم يزل فلم لا يجوز أن لا تعدم الأجسام بعد الوجود، وإن وجدت بعد العدم، لأن زوال التباين الثابت لم يزل أبعد في العقول من أن لا يزول الوجود الثابت بعد العدم، فإن جاز أحدهما جاز الآخر.

فصل

ثم إنا نحكي ما احتجوا به للتفاصيل التي حكيناها عنهم ونبين أنها لا / تدل على ١٣٤ ظ ما ذهبوا إليه، ثم نبين من بعد ما ألزمهم العلماء على مقالاتهم في ذلك، إن شاء الله تعالى.

احتجوا لقولهم: إن العالم مركب من النور والظلمة، قالوا: إنا وجدنا أجسام العالم على ضربين، أحدهما ذو ظل يستر غيره من أن يقع عليه النور وينفي عنه النور المشرق، والثاني لا ظل له، كالأجسام النيرة المشرقة كالشمس. والنور متى أشرق نفي الظلام، قالوا: فعلمنا أن العالم نور وظلمة وأنها ممتزجان وأنها ضدان متنافيان ينفي أحدهما الآخر، وأن ما كان ذا ظل فن جنس الظلام، وما ليس بذئ ظل فهو من جنس النور. قالوا: وإذا ثبت أن العالم من نور وظلمة لم يجوز أن يكون^١ كذلك لم يزل ممتزجاً، بل يجب أن يكونا متباينين لم يزل ثم امتزجا وأن يكون النور عالياً على الظلمة، قالوا، لأننا وجدنا النور طالباً للخلاص من الظلمة، فلو كان ممازجاً لم يزل لم يكن طالباً لخلاف ما كان عليه لم يزل، ووجدنا النور خفيفاً والظلمة ثقيلة كدرة لأن الأجسام ذوات الأظلال ثقيلة سافلة، ومن شأن الثقيل الرسوب والسفل، ومن شأن الخفيف التصاعد والاستعلاء على الثقيل، وكذلك كل شيء في العالم، فصفوه يعلو كدره، فعلمنا بذلك أن النور لم يزل عالياً على الظلمة وأنه كان في جهة العلو والظلام في جهة السفلى وأنها كانا متباينين، ومن دفع ما ذكرناه فقد دفع الوجود.

الجواب: يقال لهم: ليس فيما ذكرتموه ما يدل على ثبوت ما رمتوه، من وجوه، منها أن وجودكم أجسام العالم قسمين، ذا ظل وليس بذئ ظل، لا يقتضي أن العالم مركب منهما، بل ما أنكرتم أن يكون ما له ظل هو حجم

كثيف مركب من أجزاء ليست بنور ولا ظلمة، ومن شأن الكثيف [أن] يستر غيره عن غيره من الأجسام، فإذا وقع على الساتر النور ولم ينفذ فيه انعزم النور عن الجهات / التي يحاذيها الساتر، فظهر الظل؟ فإن قالوا: إنا نجد الظل غير ظلام خالص، بل يخالطه شيء من النور، ولهذا نفصل بينه وبين الظلام الخالص، فعلمنا^١ أن الساتر ليس بظلمة خالصة، لأنه لو كان ظلمة خالصة لكان ظله ظلمة خالصة. ولو كان جسماً مركباً من غير ظلام ولا نور، وكان مانعاً للنور فقط، لم يكن ظله مختلطاً أيضاً، قيل لهم: إنه يلزم، إن كان في ذي الظل أجزاء من النور ولذلك يكون ظله غير ظلام خالص، أن يظهر له ضرب من الظل في جميع الأحوال، سواء قابله النور أو لم يقابله، لأن ما فيه من النور منور لما يحاذيه كالشمس وغيرها^٢ من النيرات، ويلزم في الظل الذي يظهر بالليل مما يستر الأشياء عن القمر أن لا تكون فيها أجزاء من النور، أو تقلّ أجزاء النور فيه، لأن ظله في هذه الأحوال يكون شديد السواد يخالف الظل في النهار، وكلما كان المنور أضعف نوراً كان الظل أشد سواداً، فينبغي أن لا يختلف كل ذي الظل باختلاف المنور، لأن ما فيه من أجزاء النور لا ينتقص لضعف المنور. ومنها أنا، وإن كنا نجد الأشياء على القسمين اللذين ذكرتموهما، فإننا نجد ذلك بالنهار دون الليالي، لأننا نجد الأشياء بالليالي يسترها الظلام ويغشاها كما يغشاها النور بالنهار، خصوصاً إذا قدرنا النجوم بالليل متتفة، فإن لزم من وجودنا الأشياء بالنهار على قسمين، ذي ظل وغير ذي ظل، أن العالم مركب من نور وظلمة، فليلزم من الوجود الثاني أن يكون العالم مركباً من الظلمة الخالصة. ومنها أنا وجدنا الأشياء في العالم مظلمة كلها بالليالي وعند فقد النيرات كلها، وظهر لنا وجود الظلام عند ذلك، فما بال النور إذا جاء محاذياً للظلام أن يدفع الظلام حتى يستنير^٣ لذلك جوّ العالم وهو؟ والظلام على

٣. يستنير: سسر

٢. غيرها: غيره

١. فعلمنا: علمنا

قولكم ضد للنور / ومدافع له، فما باله لا يدفع النور حتى لا تستنير^١ الأشياء ١٣٥ ظ
المظلمة؟ وما بال هذا يؤثر في هذا وهذا لا يؤثر في ذلك مع كونها ضدتين
متانعين مطبوعين على ذلك؟ وصح أنها ليسا بمتدافعين على ما ظنوه، بل الهواء
يستنير بمحاذاة النير له، فيظن لذلك أن النور دفع الظلام.

ثم يقال لهم: لئن دل وقوع الظل لذي الظل على أن فيه أجزاء من الظلام
فليدل ما لا يقع له ظل كالهواء المستنير^٢ بالشمس، فإنه لا يقع له ظل، على
أنه لا ظلام فيه، فصح أن ما ألزموه على وجود ذي الظل وغير ذي الظل من
أن العالم مركب منها ليس يلزم منه. ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الهواء
الذي ملأ الجو الذي بين الأرض وبين النيرات كالشمس والقمر على صفة إذا
قابله النير انقلب نوراً واستنار لذلك، وإذا فقد محاذاة النير له لم يستنر، فلا
يكون الظلام إلا فقد النور عما يقبل النور، فلا يكون ذاتاً ولا شيئاً ولا مضاداً
للنور على ما توهمتم؟ ولهذا إذا غمضنا أعيننا حتى فقدنا رؤية النور فإنه يتخيل
إلينا أننا نرى ظلاماً، ومتى قدّرنا العالم خالياً عن النيرات فإننا نتصوره مظلماً،
فصح أن الظلام ليس إلا فقد النور عما يقبل النور، ويبطل بذلك جميع ما
بنيت على ذلك من السخف والهذيان الذي حكى^٣ عنكم. وإذا كان الهواء
يستنير بمحاذاة^٤ النير له، وكان لا ينفذ في الأجسام الكثيفة، بقيت الأهوية التي
تحول بينها وبين النيرات تلك الأجسام الكثيفة غير مستنيرة، فيظهر لذلك الظل
لأن في تلك الأجسام ظلاماً، والوجود لما ذكرناه أكثر شهادة والعقل له أشد
تجويزاً، فبطل ما قالوه وما بنوا عليه.

وأما قولهم: إنه يجب أن يكونا غير مترجرين لم يزل لأننا نجد النور يطلب
الخلاص من الظلمة، فإنه^٥ يبطل بما ذكرناه / من أنه لا خلاص ولا مناص، ١٣٦ و

١. تستنير: ستر ٢. المستنير: المستر ٣. الذي حكى: التي حكيت

٤. بمحاذاة: محادات ٥. فإنه: وانه

بل هو فقد محاذاة النير عما يقبل النور. وظهر بهذا أيضًا أنه لا خفة في النور ولا ثقل في الظلام وأنه ليس فيما يقع له ظل أجزاء ظلامية، فيستدل بثقله على ثقل أجزاء الظلام وعلى علو النور طالباً للخلاص من الظلام وتسفل الظلام. ويقال لهم: لم حكتم بوجود النور طالباً للخلاص من الظلام على تباينهما لم يزل ولم تحكموا بوجودكم لهما ممتزجين على أنها كانا ممتزجين لم يزل مع أن كونها ممتزجين أظهر في الوجدان من طلب النور للخلاص، لأنه مشكل لما ذكرناه من التجويز؟ وقولكم: لو كانا ممتزجين لم يزل لم يطلب النور خلاف ما كانا عليه لم يزل، فإنه يقال لكم: لو كانا متباينين لم يزل لم يطلب النور أو الظلمة خلاف ما كانا عليه لم يزل من التباين، وفي ذلك عدم امتزاجهما. ويقال لهم: إنا قد بينا فيما تقدم أن الوجود لا يدل على أن غير ما تعلق به الوجود مشارك لما تعلق به الوجود فيما وجد عليه، ولا يدل^١ أيضًا على أن ما وجد عليه كان كذلك من قبل. فقولكم: إنا نجد صفو الشيء يعلو على كدره، لا يدل على أن هذا حكم كل شيء، بل لا بد من دليل يجمع بين الأشياء في ذلك. وبيننا الآن أنكم أول تارك للوجود، فسقط كلامكم من كل وجه.

واحتجوا لقولهم: إنها حيّان قويان حساسان بصيران، قالوا: لأن فعلهما يدل على ذلك وتديروهما، إذ الفعل لا يكون إلا من قادر عالم سميع بصير. يقال لهم: أليس من قولكم: إنها مطبوعان على أفعالهما؟ والفعل الاختياري هو الذي يدل على ما ذكرتم، فأما الفعل الطباعي فليس يدل عليه، ولئن دل الفعل على ما ذكرتم فقولوا: إن امتزاجهما يدل على أنه كان فيهما عن قصد، لأن الفعل يدل على قصد فاعله إليه. وهلا دل تضاد أفعالهما عندكم ١٣٦ ظ على تضادهما في أنفسهما؟ فإن كان / الخير يدل على كون النور حيّاً قادراً، وهو مع ذلك مطبوع على الخير، فليدل الشر على كون الظلام جاداً

عاجزاً جاهلاً، وهو مع ذلك مطبوع على الشر، كما قاله ابن ديصان. واحتجوا لقولهم: إنها مختلفان في المنظر والنفس، باختلاف ما شاهدوا من النور والظلمة ومن الأجسام الحسنة والقيحة، قالوا: ولاختلاف أنفسها اختلفا في الفعل والتدبير، وعلى قدر تضادهما تتضاد أفعالها، قالوا: ولا يجوز أن تختلف الأنفس وتتفق الأفعال. ولو جاز ذلك لجاز أن تبرد النار ويسخن الثلج، فإذا وجدنا في العالم خيراً وشرّاً وصلاًحاً وفساداً دل الخير والصلاح على خير حكيم، ولزم وصف فاعله بذلك، ودل الشر والفساد على شرير مفسد سفيه، ولزم وصفه بذلك. وكما لا يجوز أن يكون الخير شرّاً والصلاح فساداً كذلك لا يجوز أن يكون فاعل الخير شريراً وفاعل الشر خيراً، ويجب أن يكون ذلك منها طباعاً، وإن كانا موصوفين بالقوى لأنها لا يحولان عنه ولا يتغيران، فصح أن ذلك لم يقع منها لغيرهما وداخلها دخل عليهما، بل بأنفسهما وجوهرهما وبقواهما، وما وقع لذلك فهو طباع غير مزابل.

والجواب: يقال لهم: إنها إذا كانا قادرين عالين حين لم يمتنع أن يختلفا في أنفسهما ويتفقا في أفعالها. فما أنكرتم أن يفعل النور الشر تارة والخير تارة، ويفعل الظلام الخير تارة والشر تارة؟ وما الأمان من ذلك لخلاف النار والثلج لأنها ليسا بقادرين عالين حين، فلا يعلان باختيارهما، بل طباعاً، فلذلك لا يجوز أن يتفقا في فعلها، فأما النور والظلمة فهما قادران عالمان، فجاز أن يفعلا باختيارهما، فجاز أن يختارا تارة فعل الخير وتارة فعل الشر. وإذا جاز في الهندي الحالك / والرومي الناصع أن يتفقا في أفعالها مع اختلافهما في المنظر واللون، ١٣٧ و فهلا جاز مثل ذلك في النور والظلمة؟ فإن قالوا: إن الخير الذي يقع من الهندي إنما يقع منه لما فيه من النور، والشر الذي يقع من الرومي إنما يقع منه لما فيه من أجزاء الظلمة، قيل لهم: إن هذا إنما يثبت إذا ثبت لكم أن النور لا يفعل الشر تارة والظلمة لا تفعل الخير تارة.

ثم يقال لهم: إنه إذا كان زيد الهندي حياً واحداً، وكذلك عمرو الرومي،

وكان من طرقنا إلى العلم بأن الخير فعل كل واحد منهما هو وقوعه بحسب أحوالهما، وكان هذا الطريق حاصلاً في الشر الواقع منهما، فكيف يصح أن يضاف الشر إلى غير ما يضاف إليه الخير إلا أن تجعلوا الخير مركباً من جزئين، خير وشر، وتجعلوا الشر مركباً من خير وشر كما جعلتم فاعلهما مركباً من نور وظلمة؟ فيلزمكم على ذلك ألا يكون في العالم خير خالص ولا شر خالص مع علم العقلاء بأن الإحسان الموجود في العالم خير خالص، وكذلك العدل وأداء الأمانة وبرّ الوالدين إلى غير ذلك، وأن الظلم والفساد وسائر القبائح شرور خالصة. فإن قالوا: إن النور حسن المنظر تحن إليه النفوس وتميل إليه الطباع، فلا يجوز أن يقع منه شر تنفر عنه الطباع، والظلمة تنفر عنه الطباع وتنبو عنه النفوس، فلا يجوز أن يقع منه خير تميل إليه النفوس، قيل لهم: إن النفوس كما تميل إلى بعض النيرات فقد تنفر عن بعضها، كالأنوار الشديدة الإشراق، فإنها تضر بالبصر، وتنفر الطباع عن بياض شعر العجوز وبياض البرصاء، وبياضُ النهار يدل الظالم على موضع المظلوم، فيتمكن من ظلمه، وقد تميل وتحن إلى بعض الأشياء / المظلمة الشديدة السواد، كسواد شعر الحسناء وسواد الأعيان والأشجار الخضراء التي تضرب خضرتها إلى السواد، وقد تعين الظلمة على الستر من الظالم والخلص من ظلمه وتعين على النوم والاستراحة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً فلم أحلّم وقوع الخير من الظلمة ووقوع الشر من النور؟ وبطل قولكم: إنها لا يتغيران ولا يحولان عما يقع منهما وأن ذلك طباع منهما.

فإن قالوا: عندنا أن الألوان المستقبحة الكدرة هي من الظلمة والمستحسنة من النور، قيل لهم: ليس الكلام فيما تعتقدونه، وإنما الكلام فيما تستدلون به على أنه لا خير من الظلمة ولا شر من النور بما ترونه من ميل الطباع إلى الأشياء النيرة ونفرة الطباع عن الأشياء المظلمة، فإذا كان الأمر في ذلك مختلفاً كما ذكرناه بطل استدلالكم لما تعتقدونه.

واحتجوا لقولهم: إنها^١ غير متناهيين من جميع الجهات إلا من جهة^٢ تلاقبها، قالوا: لأن الشيء إنما ينتهي عند غيره، فإذا لم يكن غيرها صح أنها لا يتبيان إلا من جهة تلاقبها. والجواب: إن الشيء تظهر نهايته عند غيره وتظهر عند آخر جزء من أجزائه وعند ما يمكن أن نقدر فيه غيره. ألا ترى أنا نعلم تنامي الجبل عند رؤية طرفه وعند الفراغ الذي يمكن أن نقدر فيه غير الجبل؟ فن أبن علمتم أنه لا ينتهي النور والظلمة عند الفراغ الذي يمكن أن يقدر فيه إما ظلمة من جهة أعلى النور أو نور تحت الظلمة؟ فإن قالوا: لو كان النور متناهيًا من جهة العلو، ومن شأن النور التصاعد، لما لحقته الظلمة ولما امتزجا، لأن من شأن الظلمة الرسوب، قيل لهم: ما أنكرتم أن يكونا ممتزجين لم يزل على ما أزمانكم ذلك وأجبنا عن شبهتكم لذلك؟ ومن سلم لكم أن شأن الظلمة الرسوب؟ وما قلتموه من أنها ثقيلة غير مسلم أيضًا، فما أنكرتم أن يكون من شأن الظلمة التصاعد أيضًا، فلذلك لحقته، أو يكون من طبعها التصاعد ومن طبع / النور الوقوف، فلحقته لذلك وامتزجت به؟ ثم لا حاجة بنا في ذكر ١٣٨ و احتجاجاتهم لاختلافهم فيما بينهم، نحو احتجاجهم لقولهم: إنها متاسان من جهة تناهيها، أو بينهما فرجة.

واحتجوا لقولهم: إن كل واحد منها من النور والظلمة أجناس خمسة وحواس خمس، قالوا: لأنهم وجدوا ما في العالم من النفع مختلفًا، فالنفع الذي في الماء خلاف النفع الذي في النار، والنفع الذي في النار خلاف النفع الذي في الريح، وكذلك الأرض والنسيم، فحكوا لذلك بأن أصول ذلك النفع أجناس خمسة، وكذلك^٣ الضرر والفساد اللذان في النار خلاف الضرر والفساد اللذان في الماء، وكذلك الأرض والريح والنسيم، واختلاف الفروع عندهم يدل على اختلاف الأصول. والجواب: يقال لهم: إنكم بنيت هذا على اعتقادكم أن

أجسام العالم مركبة من النور والظلمة، ثم قسمتم الانتفاع بالمركب منها على زعمكم إلى خمسة أقسام، وكذلك الضرر به على خمسة أقسام، وقد بينا بطلان أصل هذه المقالة، فبطل كل ما بنيت عليه من الفروع، وبيننا أيضًا فيما تقدم أن الوجود ليس^١ بدلالة تامة. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون إنما اختلفت المنافع والمضار لأن الطبائع الخمس أصول بنفسها، لا أنها متركة من شيء، بل الأشياء تتركب منها، على ما حكيناه عن أهل الدهر، فلم كان قولكم أولى من قولهم؟ والآراء متى تدافعت تساقطت، ولزم الرجوع إلى غيرها مما يدل عليه الدليل.

واحتجوا لامتزاجها بعد التباين بما يشاهدون من امتزاجها اليوم وبأنها لو بقيت على التباين لما كان هذا العالم المختلط خيره بشره. قالوا: وينبغي أن يكون سبب الامتزاج من الشيطان الظلمي دون النور، لأن الشيطان هو المبتدئ بالبغي وطلب ما ليس له. فأما النور فهو حكيم عادل، والحكيم لا يطلب ما ليس له ولا يتخطى إلى ضده ليخلط نوره بظلامه وحسنه بقيحه وخيره بشره، ١٣٨ ظ لكن الحكيم لا يخلّي الظالم وظلمه، بل يدفعه عن ذلك ليجري التدبير / على محبته، لا على محبة الشيطان السفیه. إلا أنه لا يمكن المدافعة إلا بأجزائه، لأنه لا شيء غيرها يدافعه به، والعزیز الحكيم إذا لم يجد بدءًا من مدافعة ضده بنفسه وبأجزائه وعلم أنه متى دافعه لابسه وخالطه [وأن تكون تلك الملابس بأسر منه للباغي وقهر منه له. قالوا: وذلك من فعل النور غير مبطل لفعل الشيطان كله، فلا مانع من أن يُضَرَّ بما امتزج به من الأنوار بعض الإضرار^٢، وإضراره به إضرار مأسور، لا إضرار آسر، ولأن يُضَرَّ به وهو مأسور^٣ أسهل من أن يُضَرَّ به وهو آسر قاهر، فاحتمل النور ما لم يجد منه بدءًا من احتمال الأذى والمكرهه على أحكم الوجوه وأصوبها، ولعلمه بأن العاقبة تكون له فيما بعد.

١. ليس: ليست ٢. الإضرار: الاضطراب ٣. مأسور: ماسورا

واحتجوا لذلك ولكثير من أقاويلهم بالأخبار عن أسلافهم وعمن أثبتوا له الرسالة.

والجواب: يقال لهم: ليس يخلو النور العزيز القاهر على قولكم من أن يكون قادراً عزيزاً لنفسه أو لا لنفسه، فإن كان كذلك لا لنفسه لم يكن بد من غير يجعله قادراً قاهراً، وليس يجوز أن يجعله ضده، وهو الظلمة، قادراً لأنه لو كان كذلك لكان أولى بالقدرة والعز من النور، ولا ثالث عندكم غيرهما يجعل النور قادراً قاهراً. ومتى كان كذلك لنفسه لزم أن لا يجوز عليه العجز والضعف على وجه من الوجوه، ولهذا أحلتم أن تكون الظلمة آسرة للنور، بل جعلتم النور هو الأسر لتثبتوا للنور القهر والعلو على الظلام، فكيف^١ يجوز، والنور قاهر لنفسه، أن يمانعه ضده بعض الممانعة حتى يُخَوِّج القاهر إلى مدافعته بأجزائه ويمكِّنه من ملابسته بأجزائه وإضراره بها؟ وكيف^٢ يصح أن يقال في القاهر لنفسه: إنه لم يجد بدءاً من مخالطته له وإنه لم يجد بدءاً من احتمال الأذى والمكروه، وكل ذلك صفات النقص والعجز والضعف، وتمكَّن ضده من أن يضر به بعض الإضرار من صفات الغلبة والقهر؟ فعلى قولكم في / النور شر، وهو الضعف، وفي ضده ١٣٩ و خير، وهو بعض القهر والغلبة للنور، فكلامكم في ذلك متهافت متناقض.

ثم يقال لهم: ليس يخلو النور والظلمة إما أن يكونا متساويين في القدرة أو غير متساويين. فإن كانا متساويين في ذلك، والنور حكيم، لزم أن يدافع ضده مدافعة لا يتمكن بها^٣ من محاولة مخالطة أجزائه والإضرار به ومن^٤ ضرب من ضروب الفساد، وإن كانا غير متساويين لم يخل إما أن تكون الظلمة أقدر منه أو يكون النور أقدر من الظلمة. فإن كان النور أقدر لزم ما ذكرناه على طريقة الأولى والأخرى، وإن كانت الظلمة أقدر بطل جميع مذاهبكم وتفريعاتكم^٥ من

١. فكيف: وكيف ٢. وكيف: فكيف ٣. بها: به

٤. ومن: وعن ٥. تفريعاتكم: مربيعاتكم

أصلها، ولزمكم ما لا طاقة لكم به. وظهر بما ذكرنا من وجوه الفساد فساد نقلكم عن أسلافكم وأنه لم يكن فيهم رسول صادق، لأن الصادق لا يأتي بمثل هذا المتهاافت المتناقض والسخف الذي تزدريه العقول.

ويقال لهم: إن كانت الظلمة تقدر عندكم وتتمكن من الإضرار بأجزاء النور على ما جوزتموه، فجوزوا أن تتمكن أيضاً من بعث^١ من اعتقدتموهم رسلاً تبعهم الظلمة ليُضلوا الناس ويلقّنوهم السفه والسخف وما يدعوهم إلى الفساد في الأرض، ومتى جوزتم ذلك لزمكم تجويز بطلان مذاهبكم وما اعتقدتموه في النور والظلمة على ما حكيناه عنكم وأن يكون الحق ما أتى به غير أنبيائكم من حدوث العالم وإثبات الصانع الذي لا يشبه الأشياء وأنه لا يجوز عليه صفة نقص ولا ضعف، على ما ذهب إليه المسلمون.

فإن قالوا: إن فيما أتانا به أنبياؤنا أشياء حسنة، نحو الأمر بالتنسيع والتقديس والأمر بالأفعال الحسنة نحو بر الوالدين والإحسان والعدل إلى غير ذلك، قيل لهم: ما أنكرتم أن تأمرهم الظلمة بها ليغروكم بذلك وليلبس عليكم أمرهم، فتظنوا أنهم رسل من قبل النور، فتقبلوا منهم ما لقّنوكم من السخف والسفه، ولو لم يأمرهم ببعض المحسنات / وأتوكم بكل المقبحات لعلمتم أنهم رسل الظلمة، فلم تقبلوا عنهم شيئاً مما أتوكم به؟ وعلى أنه لا شبهة في أن ما أتى به غيرهم من الأنبياء الذين أتوا على خلاف مذاهبكم الأمر بالمحسنات، فجوزوا صدقهم وأنهم رسل من النور، ومتى جوزتم ذلك لم تأمنوا أن تكونوا على الباطل في جميع ما تذهبون إليه. فتبين بما ذكرنا أن جميع ما احتجوا به لتفضيل^٢ مذهبهم لا يدل على صحة ما راموه.

ثم من بعد هذا نحكي مذاهب من خالفهم ممن قال بالنور والظلمة، ونعرض عن ذكر احتجاجاتهم على المانوية فيما خالفوهم عليه، كما أعرضنا عن ذكر كثير

من احتجاجات المانوية لما اختلفوا فيه فيما بينهم، كالقول بأن النور هل يتخلص بكيته من الظلام أو يبقى فيه شيء منها، لأنه لا حاجة لنا في ذلك بعد إبطال أصول مقالاتهم، وإنما نحكي مذاهب من خالفهم من طبقتهم لنحيط على المسترشد بجميع ما قالوه، وهو يتمكن من إبطال جميعها بما أورده عليهم وبما نوردته. ولأنه يتبين أيضاً بحكاية جميعها كيفية أخذ بعض القوم عن بعض، وكيف تتداخل مذاهب المبطلين، وتظهر أيضاً نعم الله تعالى على المسلمين حين عصمهم بما أيدهم به من الحجج عن مثل هذا التخبط في الضلال.

فصل

قال أبو عيسى: وقد كان قبل ماني [قوم] يقولون بالاثنتين يقال: إن ماني أخذ عنهم كثيراً من قوله، فكانوا يزعمون أن النور والظلمة كانا حين لم يزل، إلا أن النور حساس عالم والظلمة جاهلة عمية، وأنها لم تزل تتحرك حركة عجرية، فيينا هي كذلك إذ هجم بعض هُماماتها على حاسة من حواس النور، فابتلع منه قطعة على الجهل، لا على القصد، فصارت في جوفه، وشبهوا ذلك بأنواع من التشبيه تقتصر منها على واحد، قالوا: كالجحون العسوف الذي يخبط في أموره ويتعجرف في أفعاله، لا يقصد شيئاً دون شيء ولا ينظر في عاجله ولا آجله، وربما أورطه ذلك / في عظيم البلاء، وربما سلم منه^١. قالوا: فلما رأى ١٤٠ والنور الأعظم ذلك عمد إليهما، فبنى منهما هذا العالم ليعمل في استخراج ما ابتلعه من النور، ولم يتمكن من ذلك إلا بهذا التدبير. قال أبو عيسى: وهؤلاء والمانوية^٢ يتفقون في كثير من أقاويلهم واعتلاتهم، قال: وبلغني أن

١. حاسة من حواس: كذا في الأصل، وفي الملل والنحل للشهرستاني ص ١٩٦:

حاشية من حواشي ٢. منه: منها ٣. المانوية: المازونية

المزدقية اليوم أو أكثرها تتمسك بهذه المقالة، وبلغني أيضاً أنهم يميلون إلى قول المانوية، إلا أنهم يزعمون أن مزدق، وهو الذي ينسبون إليه، كان نبياً وأن الرسل ترى، كلما مضى واحد قام واحد، وزعموا أن مزدق أباح لهم أن يطأ هذا حرمة هذا وهذا حرمة هذا، وأباح لهم قتل مخالفهم، وحكى أن مزدق كان يدين بالقتل لتخلص الأرواح من الأبدان التي تضر بها.

قول الديصانية

الذي حكى من أقاويلهم فأكثرها يوافق المانية، ويخالفونهم^١ في أشياء، منها أن الظلمة موات غير حساس ولا عالم ولا قادر، وهو راكد غير متحرك، وأفعاله تقع منه طباعاً، والعلم والقدرة والحس والقصد والتحريك للنور خاصة. واعتلوا لذلك بأن الظلمة ضد النور، فيجب أن تكون صفاته على الضد من صفات النور. وبطل هذا بما قدمناه من أن الظلمة فقد النور عما يقبل النور.

ومنها أن قالوا: إن النور جنس واحد وكذلك الظلمة، قالوا: والنور يدرك إدراكاً متفقاً، فسمعه هو بصره وهو شامته وهو ذائقه ولا مسه، وإنما اختلفت الأسماء لاختلاف البنية والتركيب واختلاف ملاقات الظلمة إياه عند الاختلاط به. وقالوا: اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو الصوت وهو المحسّة، إلا أنه وُجد لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، وكذلك هذا في الطعم وغيره. وإنما قالوا بذلك تقريراً لقولهم: إن جنس كل واحد منهما واحد، واعتلوا لذلك بأن الجنس إنما يختلف لشائبة تشوية وداخل يدخل عليه، فلما كان كل واحد من ١٤٠ ظ النور والظلمة قبل الامتزاج / متخلصاً من صاحبه لزم أن يكون كل واحد منهما جنساً واحداً. وأيضاً، فالاختلاف إنما يكون بين المتضادات، فأما ما لا تضاد

فيه يلزمه الاتفاق. وكذا هذا اعتلاهم لقولهم: إن سمع النور هو بصره، وإن اللون هو الطعم، على ما حكيناه عنهم، ولأجل هذا حكى عنهم أن النور بياض كله وأن الظلمة سواد كلها.

ومنها أن قالوا: إنها كانا لم يزل متحاذيين يلتقيان بصفتيهما، وكل واحد منهما في حيزه غير مختلط بالآخر إلى أن مازج النور الظلمة. ثم اختلفوا في سبب المازجة، فزعم بعضهم أن النور كان يتأذى بالظلمة لخشونتها وغلظها، فأحب أن يُرقها فيكون أسهل عليه في مسها، فبنى منها^١ هذا العالم وصوّر هذه الصور، ثم لا يزال كذلك حتى يرقها فيتخلص منها. وزعم بعضهم أنه ليس الأمر كذلك، ولكن النور تأذى بها فدفعها عن نفسه، فدخل فيها منه شيء فامتزج بها، كالرجل الذي يكون في الوحل فيعتمد على شيء ليخرج منه، فيزداد فيه ولوجاً. وحكى عن بعض من يخبر عنهم أن النور دخلها اختياراً ليصلحها، فلما شابكها صار مضطراً يحاول الخلاص منها. وكان من اعتلال جميعهم لذلك أن النور حكيم، والحكيم يدفع عن نفسه المضار ويستعمل حكمته في ذلك، ولا بد في دفع أذاها أن يحتمل المكروه في مدافعة الأذى بنفسه لأنه ليس إلا نفسه ولا بد في ذلك من مباشرتها وملابستها. ثم اختلفوا فقال الذين زعموا أن النور قصد إلى الدخول في الظلمة ليرقها ويلين خشونتها: إن الحكمة هي أن يحتال في دخولها من حيث يلين عليه المدخل، لأنه لم يكن ما كان يلقاه من خشونتها لاختلاف في جنسها، بل هي بمنزلة أسنان المنشار ولين صفيحتة، فيعمل في تليينها من داخل حتى ينتهي إلى الحد الخارج الذي كان يليه منها في البدء، وقد أرق وراءه، فيخرج منه حينئذ، وقد زال غلظه وضعفت حدته، فيكون دخوله فيها وخروجه منها على هذه الصفة أسهل من مباشرة حدها وخشونتها في البدء. / وشبهوا ذلك بمن يلقاه ١٤١ و سبع فاضطر إلى مدافعتها، فليست^٢ الحكمة في أن يلقي نفسه عليه، ولا أن يلقاه

من حيث تخرج أنيابه ومخلبه، ولكن الحكمة أن يلقاه من حيث يلين منه ويقلّ مكروهه.

وردّ عليهم الآخرون فقالوا: ليس الحكمة ودفع المكروه أن يقصد النور إلى الدخول في الظلام مع علمه بأنه متى دخل فيها أحاطت به من جميع الجهات، فيعظم لذلك مكروهها، وشبهوا ذلك بمن كانت إلى جنبه جيفة يتأذى بنتها^١، فليست^٢ الحكمة في دفع أذاها أن يدخل في جوفها، ثم يحاول الخروج منها، وإنما الحكمة دفعها من حيث تليه، فإن خالطه منها شيء عمل في إزالته. فيقال^٣ لهؤلاء بأجمعهم: إذا كان النور والظلمة ضدّين قديمين عندكم، ويجب لذلك اختلاف صفاتها، فكيف يجوز أن يحولا عن صفاتها التي كانا عليها؟ لم يزل؟ وكيف يجوز أن يرق الظلام بعد غلظه ويلين بعد خشونته؟ وكيف يجوز أن يكون بعضه ليناً كصفحة المنشار وبعضه خشناً كأسنانه، ويكون مع ذلك جنساً واحداً؟ وإن كان النور يتأذى بها لم يزل، فلمذا لم يقصد في دفع أذاها لم يزل، فإذا احتمل مكروهها لم يزل فهلا احتمله لا يزال؟ وإذا جاز أن يلين الظلام بعد الخشونة و يرق بعد الغلظ، فهلا جاز أن يغلظ النور بعد الرقة؟ وإذا كان في الظلام بعض اللين كصفحة المنشار ففيه خير، وإذا احتمل النور مكروهها ففيه شر، فكل ذلك منكم تحبّط في الضلال، نعوذ بالله من ذلك.

مقالة المرقونية

دانوا بأن الله تعالى حق لا يستطيع أحد دفعه ولا إبطاله. قالوا: وكذلك الشيطان موجود من غير أن يكون من أمر الله تعالى، قالوا، وإن كان فيما بينهما كون ثالث متوسط دون الله وفوق الشيطان، في الطباع سليم وديع

١. بنتها: نها ٢. فليست: فليس ٣. فيقال: فقال ٤. كانا عليها: كانتا عليه

لئن، فبني عليه الشيطان والظلمة ومازجه بنفسه، ثم بني من ذلك المزاج هذا العالم. وإنما مازجه ليستفيد بذلك من فعله، فيحسن به قبيحه ويحيي به موته ويلين به قساوته ويتطلب به. / ثم أقام قواه وهمومه في العالم تدبر ذلك ١٤١ ظ وتسوسه، فمن قواه البروج الاثنا عشر والكواكب السبعة والشمس والقمر وغير ذلك، وهي أرواح الشيطان، وكل ما في العالم من الحيوان المتضاد الذي يأكل بعضه بعضاً والقدر فمن الشيطان، ولم يكن العلي الأعلى ليخلق ذلك، بل صانعها الشيطان النجس الرجس، وقواه متسلطة على العالم تدبره، وهو صانع الأشجار المثمرة وغير المثمرة، وهو يرتب معاش الأرض بالفصول الأربعة، وهو مقلب أنوار الزمان في الليل والنهار، وهو يقسم هذا المال بين جنوده، ويكون منهم في ذلك تحاسد وغارات من بعضهم على مال البعض، ويكون بينهم الفساد والجزع برُسُلهم كاذبة وأديان موبقة، وكل ذلك من هموم الشطنة وقواه الملعونة.

فأما ألا يكون للأشياء مدبر كما ظنه أهل الدهر فلا يستقيم لأن المدبر أبين وأظهر وجوداً من أن تلتبس عليه الدلالة. وأما أن يكون كما قاله الموحدون من أن العلي الأعلى أحدث هذه الأمور لا من شيء فهذا ما لا يكون في القدرة، ولا من صفة الحكيم لإحداث الشرور. وأما أن يكون صانع الناس والحيوان شيطاناً وخالق سائر العالم الرحمن الرحيم، كما يقوله أصحاب الاثنين، فلا يستقيم، فلئن كانت الحيوان مفسدة قاتلة فكذلك الحرّ بحرّه والبرد بزمهريره، والمياه مغرقة والحجار صادمة والحديد قاطع والنار محرقة، وإنما هذا العالم يدبره واحد متصل بتدبيره، متفقه في الشر صفاته، مرید للفساد. فلما رأى ذلك العلي الأعلى تحتن على الأوسط اللين الذي هو أسير في يد الشيطان، ولم يرد مقابلة الشيطان ولا التلطح بقدره، فبعث روحاً منه، فسيّحه في هذا العالم، وهو

١٤٢ و عيسى روح الله وابنه، بعثه نذيراً ورحمة، فمن سار بسيرته، لم يقتل شيئاً ولم يزاوج النساء / وجانب الزهومات والمسكر وصلى لله دهره وصام أبداً، أفلت من شبك^١ الشيطان، وهذا، زعموا، إجماع الأمر.

وهذه الفرقة أشد تخبطاً في الضلالة من التي تقدمت، فيقال لهم: بيم عرقم العلي الأعلى، إن كان مدبر العالم عندكم هو شرير مريد للفساد وهو باني هذا العالم؟ وما طريقكم إلى العلم بهذا الثالث الذي بغى عليه الشيطان؟ وما أنكرتم أن يكون هذا الذي اعتقدتموه زينه لكم الشيطان المريد للفساد؟ وبيم عرقم أن عيسى رسول صادق، وما أنكرتم أن يكون من رسل الشيطان الكاذبة وأن يكون دينه من الأديان الباطلة الموقبة كسائر الرسل وأديانهم عندكم؟ وكيف يصح من الشيطان، وهو موات عندكم، أن يبغى على الثالث، فيجبي^٢ بذلك موته؟ فإن قالوا: فعل ذلك طباعاً، قيل لهم: قولكم: إنما بنى هذا العالم ليستفيد من فعل الثالث ويتطبب به ويحسن به قبيحه، هو إخبار عن داعيه إلى ذلك وقصده، فإن كان مواتاً، فكيف يكون له داع، والداعي لا يتصور إلا للحى العالم؟ وأيضاً، فإن كان يفعل الشيطان طباعاً فهو مطبوع على الشر، فكيف يصح أن يلين بعد القسوة ويحسن بعد القبيح ويحيا بعد الموت؟ ونعوذ بالله من الضلال.

قال أبو عيسى: وحكى عنهم المخبرون، وهم قوم من أهل الكلام، أنهم قالوا مع بعض ما وصفنا عنهم: إن الكون الثالث هو الإنسان الحساس الدراك الذي لم يزل، قالوا: هو الذي خلط النور والظلمة ومزجها على التعديل بينها. واعتلوا لذلك بأن الأصلين متضادان، فلم يجوز أن يجتمعا على بنى هذا العالم، فلا بد من ثالث يحملها على ذلك، ولا بد من أن يكون مخالفاً لهما، لأنه لو كان من جنسهما لكان حكمه حكمهما، فيرجع الأمر إلى أن لا يوجد فعل ولا تدبير، لأن المختلفين لا

يتفقان على تدبير واحد. وزعم المخبر عنهم أن الإنسان هو الحياة التي في هذا / البدن. ١٤٢ ظ

مقالة الماهانية

حكيت عنهم موافقة المرقونية، لكنهم يقولون بالنكاح والذباح، وهم بعد يميلون إلى النصرانية ويتخذون البيع والصلبان ويعظمون أمر المسيح. وحكي عنهم أنهم يشبثون الأصول الثلاثة ويزعمون أن المعدل هو المسيح.

فأما الكُنثانية، وهم الصيامية، فنسبهم قوم إلى النصرانية. وزُعم أن لهم بيعة يقال لها كُنثا^١ نسبوا إليها. وزعم بعضهم أنهم يقولون: أصول العالم ثلاثة، الماء والأرض والنار، وإنما اختلطت، فصار منها مدبرون للخير والشر. وأضاف قوم الصيامية إلى الصابئين^٢ وأضافهم قوم إلى أصحاب الاثنين، وزعموا أنهم أهل تقشف وامتناع عن النكاح والذباح.

فصل

ونحن نقصر من ذكر خرافاتهم على القدر الذي ذكرناه، فإن الناس أكثروا من ذكرها ومن ذكر اختلافهم بينهم، وذكروا ما هذوا به من الحرب بين الأصليين، منها ما ذكره الحسن بن موسى والمسمعي، وذكروا من اعتقدوا نبوته، وذكروا عنهم شرائع من صلاة وزكاة إلى غير ذلك، وأنهم قالوا: إن ماني آخر الأنبياء. فأما رؤساء مذاهبهم، قالوا، منهم ابن أبي العوجاء، وقد اختص بأن قال: إن [كل واحد من]^٣ الأصليين ينقسم خمس حواس، فالحاسة التي يدرك

١. كُنثا: مكثا ٢. الصابئين: الصابن

٣. كل واحد من: الزيادة عن المغني، ج ٥، ص ٢٠

بها الألوان غير الحاسة التي يدرك بها الطعوم، وكذا في سائر الحواس. ومنهم عبد الله بن المقفّع، واختص بأن قال: إن النور دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له في العاقبة، ونفى ما ذكرته المانية من الأفاضيص الشنيعة في حرب الأصلين، وأقر بالحركات وأنها غير الأعيان، وزعم أن الحركات طبيعة للكونين وأن حركات النور خير وحركات الظلمة شر.

ومنهم النعمان الثنوي، وهو الذي قتله المهدي، واختص بأن أنكر الحركات على ما ذهب إليه الثنوية، وقال بالجزء الذي لا يتجزأ، إلا أنه قال: الجزء ١٤٣ و جسم^١ طويل عريض عميق، / إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة. ومنهم بشار بن برد الأعمى الشاعر، واختص بأن قال: ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما هو مكروه في الطباع من القتل والغصب إلى غير ذلك، وأنكر أن يكون في جوهر النور إله ومألوه ورب ومربوب كما ذهب إليه الثنوية. ومنهم ابن [أخي] أبي شاعر واختص بأن قال: إن الحركة صفة للمتحرك لا هي [هو] ولا غيره. ومنهم غسان الرهاوي واختص بأن الحركات أجرام لطاف تنحلّ من المتحرك، وهي باقية الأعيان. ومنهم ابن طالوت^٢ قال بمذهب ابن أبي العوجاء واختص بأنه^٣ في كل واحد من الأصلين جنس سادس غير الحواس الخمس يميز بين المحسوسات ويفصل بعضها من بعض وجوهر مخالف للجوهر الأصلين، وهو كيان لطيف ليس بمركبي، وإنما يستدل عليه بتدبيره. ونحن نذكر من بعد هذا ما ألزمهم علماء التوحيد، إن شاء الله تعالى.

فصل

أما قولهم بقدّم النور والظلمة فقد ألزمهم على ذلك بأنه ليس يخلو إما أن

١. جسم: جسم ٢. ابن طالوت: ابن أبي طالوت ٣. بأنه: بان

يكونا جسمين أو عرضين أو أحدهما جسماً والآخر عرضاً. فإن كانا جسمين فقد دللنا على حدوث الجسم، وإن كان أحدهما جسماً لم يكن الثاني إلا راجعاً إلى النبي، كما ذكرنا من قبل أن الظلمة ليست^١ إلا فقد النور عما يقبل النور، أو يكون عرضاً، وقد بينا حدوث الأجسام والأعراض. وإن كانا عرضين لم يخل إما أن يكونا في محل أو لا في محل. فإن كانا لا في محل، فكيف يكونان في جهتين بأنفسهما، فيكون أحدهما في جهة العلو والآخر في جهة السفلى كما قالوه، والعرض لا يشغل حيزاً بنفسه؟ وكيف يمتزجان، والامتزاج لا يعقل إلا من حجمين؟ وكيف يظهر من امتزاجهما الأجسام الغليظة ذوات الأظلال؟ وقد دللنا أيضاً على حدوث الأعراض، فإن قيل: / إنكم دللتم على حدوث الأعراض ١٤٣ ظ تبعاً لحدوث محالها، وهذه أعراض موجودة لا في محل، فما دليلكم على حدوثها؟ قيل له: إن الأعراض لا يعقل وجودها إلا في محل أو في جهة، إن صح وجودها من دون محل. فإن ذهبوا إلى وجودها لا في محل فلا بد من أن يقولوا بوجودها في الجهات، ومتى قالوا بذلك فما دللنا به على حدث الأجسام يرد عليهم، وإن كانا في محلين بطل القول بالثنائية ولزم القول بقدوم أصول أربعة.

وأما قولهم بأنها لم يزالا متباينين، ثم امتزجا، فقد ألزموهم عليه أن تباينهما عندكم ليس إلا لتضادهما وتنافرهما، ولا يجوز تغيرهما عما كانا عليه من التضاد والتنافر، وهذا يلزم منه تباينهما لا يزال إلا أن يشبها ثالثاً قهرها على الامتزاج. فإن أثبتوه تركوا القول بالثنائية، وقيل لهم: أفذلك الثالث قديم أم محدث؟ فإن قالوا: قديم، قيل لهم: أفعل امتزاجهما طباعاً أم بقصد واختيار؟ فإن قالوا: طباعاً، قيل لهم: فهلا فعله لم يزل، فيكونا ممتزجين لم يزل؟ ويقال لهم: ما قولكم في امتزاجهما، أهو خير أم هو شر؟ وإن قالوا: خير، قيل لهم: فإذا هو من فعل النور، لأن الخير عندكم لا ينسب إلا إلى النور، وفي ذلك إبطال

الثالث والقول: بكونها ممتزجين لم يزل، فإن كانا متباينين لزم تباينها لا يزال.
ويلزمهم هذا أيضاً إذا قالوا: إن الامتزاج شر. فإن قالوا: فَعَلَهُ عن اختيار
وقصد، لزمهم ما تقدم من الخروج عن الثنية إلى التثليث، وقيل لهم:
فامتزاجها خير أم شر؟ ويعود ما تقدم من أن ذلك الثالث من جنس النور أو
من جنس الظلمة، ويبطل القول بالثالث المختار، ولزم أن يفعل النور أو الظلمة
الامتزاج طبعاً، فيكونا ممتزجين لم يزل أو متباينين لا يزال.

فإن قالوا: الثالث محدث، قيل لهم: أحدث بمحدث أو لا بمحدث؟ فإن
قالوا: / لا بمحدث، قيل لهم: ما أنكرتم أن يحدث الامتزاج لا بمحدث،
فيبطل قولكم بإضافتهما إلى النور والظلمة؟ وإن قالوا: حدث بمحدث، قيل
لهم: أهو قديم أم محدث؟ فإن قالوا: محدث، لزم القول بحدوث ما لا أول له
من الحوادث وإضافتها لا إلى النور أو الظلمة. وإن قالوا: حدث بمحدث قديم،
قيل لهم: أمحدثه واحد من الأصلين أم الثالث؟ فإن قالوا: ثالث، تركوا القول
بالثنية، وإن قالوا: واحد من الأصلين، قيل لهم: أفعله طبعاً أم عن قصد؟
فإن قالوا: طبعاً، قيل لهم: فهلا أحدثه من قبل، فيكونان ممتزجين لم يزل؟
وإن قالوا: عن قصد، قيل لهم: أهو خير أم شر؟ فإن قالوا: هو خير، قيل
لهم: فينبغي أن يكون من النور، ويلزم منه أن يكون الامتزاج خيراً، ويلزم أن
لا يطلب النور الخلاص من الظلمة وأن لا يكون الامتزاج سفهاً، وكل ذلك
باطل عندهم. وإن قالوا: هو شر، قيل لهم: ففاعله هو الظلمة.

وقيل لهم: إن قدرت الظلمة على أن تقهر النور على الامتزاج لزم أن تقهره
على ذلك أبداً، فلا يتخلص النور من الظلمة. وإن قدر النور على الخلاص
ودفع الظلمة بعد الامتزاج، فهلا فَعَلَ النور ضد المحدث الذي أحدثته الظلمة،
فيخلص بذلك من الامتزاج في الأول ولا يضطر من بعد إلى دفعه عن نفسه؟

وهذا ألزم للديسانية، لأن النور عندهم قادر عالم والظلمة موات عاجزة. ولأن عند الكل تضادهما يقتضي تضاد أفعالهما، فإذا أحدث أحدهما ما يقتضي الامتزاج لزم أن يفعل الثاني ضده، وفي ذلك تبيانها واستحالة امتزاجهما.

حكاية

حكى عن أبي الهذيل رحمه الله قال: دخلت على صالح بن عبد القدوس الثنوي في حديثي فقلت: إنا نحب أن ندير بيننا وبينك شيئاً، فسلنا حتى نجيبك أو نسألك فتجيبنا، واستصغرني للحدثة وقال: / سلني حتى أجيبك. فقلت: ١٤٤ ظ خبّرني ما الدنيا؟ قال: من أصلين قديمين امتزجا، فكانت الدنيا من امتزاجهما، وكانا في أزليتهما متباينين. قلت: أفلا تحدثني عن تباين الأصلين، أهو هما أم غيرهما؟ قال: تباينها هو هما. قلت: فامتزاجها هو هما أم غيرهما؟ قال: هو هما. قلت: أفلا تحدثني عن الامتزاج، لما وقع ذهب التباين؟ أفليس على زعمك يجب أن يكون قد بطل الأصلان وحدث أصلان غيرهما؟ قال: فقال: أعد عليّ، فقلت: خبرني عن الامتزاج، هو الأصلان أم هو غيرهما؟ قال: هو هما، ما لم يكن خيراً فهو شر وما لم يكن شراً فهو خير. قال: قلت: فالامتزاج هو الأصلان والتباين هو هما؟ قال: نعم. قلت: وللامتزاج كانت الدنيا وللتباين لم تكن، والامتزاج هو هما والتباين هو هما، فالآن دنيا والآن لا دنيا إذا كانت العلّة الموجبة لكون الدنيا موجودة والعلّة الموجبة لإبطال الدنيا موجودة. فانقطع ولم يدّر ما يقول، وأنشد يقول:

أَبَا الْهُذَيْلِ هَذَاكَ اللَّهُ يَا رَجُلُ: فَأَنْتَ حَقًّا لَعَمْرِي مِفْصَلٌ جَدِلُ

وما يلزمهم على قولهم: إن الأصلين قديمان، أنها إذا كانا قديمين، وقد بينا فيما تقدم أن القديم لا يكون قديماً إلا لذاته، وعندهم أن النور نور لذاته،

والظلمة ظلمة لذاتها، فلزمهم أن يكونا نورين لذاتيهما أو ظلمتين لذاتيهما، لأن القدم يكشف عن حقيقة ذات القديم، فالمتشاركان فيه يجب أن يكونا مثلين لذاتيهما، وقد تقدم تقرير هذه الدلالة.

ومما يلزمهم أيضًا أنها إذا كانا قديمين لذاتيهما وكان النور قادراً لذاته لزم في الظلمة أن تكون قادرة لذاتها، والمثانية لا بد من أن تقول في الظلمة ذلك.

فأما الديصانية فيبطل قولهم بهذا لأنهم يثبتونها عاجزة لذاتها مع قولهم: إنها قديمان. وإذا لزم كونها قادرين للذات، وكانت الظلمة سفية، صح أن تمنع

النور، بل مانعة^١ على قولهم لما يذكرونه من الحرب بين الأصلين ولما يذهبون إليه في الامتزاج، ومتى تمنعنا أدى إلى أقسام كلها فاسدة، لأنه إما أن يغلب كل

واحد منهما، وذلك محال، أو يمتنع على / كل واحد منهما الفعل، وذلك يؤدي

إلى أن لا يحصل الامتزاج ولا يحصل خير ولا شر، أو يغلب أحدهما صاحبه، وذلك محال لأن الثاني مساو له في القدرة، وهو قادر لذاته، فيجب أن يكون

قادراً على ما لا نهاية له، فكيف يصح كونه مغلوباً؟

وأما قولهم: إن النور لا ينسب إليه إلا الخير والظلمة لا ينسب إليها إلا الشر، فقد ألزمهم على ذلك ما تقدم من ضروب المنافع بالظلام والاستضرار

بالنور، وألزمهم أيضًا بأن جنابة الإنسان ممن صدرت؟ أمن النور أم من الظلمة؟ فإن قالوا: من النور، نسبوا إليه الشر، وإن قالوا: من الظلمة، قيل

لهم: فإذا اعتذر من تلك الإساءة، فمن صدر الاعتذار؟ فإن قالوا: من الظلمة، نسبوا إليه الخير لأن الاعتذار بعد الإساءة خير، وإن قالوا: من النور،

نسبوا إليه السفه لأن الاعتذار مما لا يفعل ولا له به تعلق سفه. فإن قالوا: أليس راكب الدابة يحسن منه الاعتذار إلى من رحمته، وليس ذلك من فعله؟

قيل له: إن راكب الدابة لا يحسن منه الندم والاعتذار عن رفسها، وإنما يُظهر

الكرهه لذلك لثلاث يتوهم أنه راض به، وليس كذلك المعتذر عن جنايته، لأنه يظهر الندم عليها، ولأن له بذلك تعلقاً من حيث أخرجها ولم يتحفظ ولم يُنذر بها، ولولا ذلك لكان كالأجانب منها، فهو في الحقيقة يعتذر عن جنايته، لا عن جنابة الدابة. فإن قالوا: إن النور يعتذر من حيث لم يمنع الظلمة عن الإساءة، قيل لهم: أفكان يمكنه منعها منها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلا معنى لاعتذاره، وإن قالوا: نعم، قيل لهم: فقد أساء حين لم يمنعها. وربما ألزموهم أيضاً أن قالوا لهم: ما تقولون فيمن^١ قال: أنا ظلام، وكان له فيه غرض صحيح، نحو أن يقصد بذلك إبطال قولكم، ممن صدر هذا الخبر؟ أمن النور أم من الظلام؟ إن قالوا: من النور، نسبوا إليه الكذب، وإن قالوا: من الظلام، نسبوا إليه الخبر لأن الصدق، إذا كان فيه غرض صحيح، فهو حسن.

حكاية

[قال] أبو الهذيل / في مناظرة له مع ميلاس المجوسي، وسنحكي تلك المناظرة في ١٤٥ ظ باب الرد على المجوس، إن شاء الله تعالى، وفي آخرها قال: قال لي ميلاس: كيف قُدرتلك على الزنادقة؟ فقلت: أنا أقوى عليهم لُبْعدهم عن الله تعالى. قال: فقال بي إلى بيعة فيها قوم يظهرون النصرانية، فلما رأوني جعلوا يذمّون التقليد لما رأوا من حداثة سنيّ، فقلت: إنا لا نرضى بالتقليد دون النظر إذا اختلف علينا الأمر، فَمَنْ رجل منكم نسأله؟ فأشاروا إلى واحد، فقلت له: ألا تحدثني عن هذا الإنسان ما هو؟ قال: من أصليين قديمين امتزجا، فكان منها الإنسان، وهما نور وظلام. فقلت له: خبرني عن هذا النور، ما الذي جاء به إلى هذا الظلام حتى مازجه؟ أجاب إلى أنسه وإلفه وشكله أم^٢ جاء إلى ضده

وعدوه؟ فقال: إنما أتاه ليؤدبه. فقلت: أعنده أن الظلام يقبل الأدب، فينقلب عن طبعه؟ فقال: لا، فقلت: فهو كمن قال للنار: كوني باردة. فلما سمع القوم هذا الجواب أنكروه وقالوا: ليس هذا جوابنا، بل وثب الظلام على النور فأسره. قلت: فهل يكون الأسر إلا عن فضل قوة؟ وأسر النور لا يكون إلا عن ضعف، ففي الظلام فضل قوة، وذلك خير، وفي النور ضعف، وذلك شر، ففي الشر خير وفي الخير شر. فانقطعوا وقالوا: دينكم قد جاء به قوم أصحاب إبل غلاظ الطباع جفاة، فن أين دخلته هذه الدقة؟ فأجبتهم وقلت: هذا أدل لنا على صحة ديننا، إنا قبلناه في الجملة، فلما أن فتشناه خرج على التفتيش والتدقيق على هذه الصحة.

وما ألزمهم على قولهم: إن النور مطبوع على الخير وإن الظلمة مطبوعة على الشر، أنه كان يلزمهم قبح الأمر بالخير والمدح عليه وقبح النهي عن الشر والذم عليه، لأن / أمرنا بالخير، إن توجه إلى الظلمة، فقد أمرنا بما لا يصح وقوعه منها، والأمر بما لا يطاق قبيح، وإن توجه إلى النور فقد أمرنا بما لا يصح له الانفكاك منه، فهو بمنزلة أمرنا للهاوي من جبل بالهوي في أنه قبيح، وكذلك المدح على فعل الخير بمنزلة مدح الهاوي من شاهق على هويه في أنه قبيح، وإن توجه نهينا عن الشر إلى نور قبح، لأنه لا يصح^١ منه وجود الشر، فهو بمنزلة نهى الهاوي عن الوقوف في الجو^٢، وإن توجه نهينا عن الشر إلى الظلمة قبح أيضاً، لأننا نهيناها عما لا يصح لها الانفكاك عنه، بمنزلة نهى الهاوي عن شاهق عن الهوي، وكذلك ذمنا لها على وجود الشر. فهذه هي أقوى الإلزامات عليهم، وإن كان قاضي القضاة أكثر من الإلزامات عليهم في كتاب المغني. وليس مذهبهم في القوة بحيث نشغل به أكثر مما ذكرنا، بل لو قيل: إنه سخف يُعلم فسادة بالبديهة، لم يبعد.

١. يصح: يقبح ٢. الجو: وكذلك ذمنا لها على وجود الشر

يبين هذا أن كل عاقل يسمع مذهبهم ممن لم يقلدهم فإنه يستنكره وينفر طبعه منه.

فأما شبههم فقد تكلمنا عليها حين حكيما احتجاجهم لمذاهبهم. فأما ما يتعلقون به من وقوع المضارّ والمنافع في العالم، كالأمراض والمصائب والملاذّ والآلام، وأن ذلك خير وشر وأن ذلك لا يصدر من فاعل واحد حكيم وأنه لا بد من فاعلين، فنستقصي^١ ذلك في باب العدل، إن شاء الله تعالى، فيتين هناك حقيقة الخير والشر وما يصح وقوعه من الحكيم من ذلك وما لا يصح وقوعه منه، فيبطل تطرّفهم بذلك إلى إثبات فاعلين، خير وشر.

ثم الكلام في إبطال أقوال الثنوية ومذاهبهم الفاسدة ويثلوها وصف مقالات المجوس وإبطالها عليهم في المجلد الثالث منه.

وصلّى الله على سيد المرسلين محمد وآله وسلّم تسليماً كثيراً. ٢ /

* * *

قال أبو عيسى: فأما المجوس فلهم أقاويل مختلفة. زعم صنف منهم أن النور ١٤٦ ظ لم يزل وحده وأنه كان ذا أشخاص وصور وأن الشيطان كان من شكة شكها زروان في صلاته، وزروان عندهم شخص عظيم من أشخاص النور. وقال بعضهم: هو النور الأعظم، وقال: إنما صلى زروان تلك الصلاة يلتمس أن يكون له ابن، وكان هرمز من صلاته تلك، وهرمز هو الذي تزعم العامة أن المجوس تعبدوه. قالوا: فلما مثل الشيطان بين يديه، فرآه وما فيه من الشرارة والخبث والقبح، كرهه ولعنه. وزعموا أن الخير والصلاح والمنافع من النور وأنه

١. فنستقصي: فسفصي ٢. في هامش الأصل إضافة: بلغ مقابلة بحمد الله ومثّه وتوفيقه

وبسعادة مالكة أمير المؤمنين عبد الله بن حمزة

لا يفعل شيئاً من الشر، ولكنه قد يدفع عن نفسه إذا تُعِدِّي عليه، وإن كان ذلك الدفع ضرراً على عدوّه، وزعموا أن القتل والفساد والضرر من الشيطان. واحتجوا لقدم 'النور وحكته' بنحو ما يحتج به أهل التوحيد لإثبات الصانع الحكيم. واحتجوا أن الشيطان ليس من خلق الله تعالى، [قالوا:] إن الشيطان شر وهو عدو لله تعالى، والحكيم لا يقصد إلى خلق الشر عن غير ضرورة وإلى أن يخلق لنفسه ضداً يعلم أن يعاديه ويفسد في عالمه ويضل خلقه. وزعم بعضهم أن النور كان خالصاً لم يزل، ثم انمسخ بعضه، فصار ظلمة، فلما رآها النور كرهها وذمها، وأن الشيطان من تلك الظلمة.

ومنها صنف ثالث أثبتوا قدم النور والظلمة وزعموا أنه كان بينهما خلاء كان جولانها واختلاطها فيه، ولم يثبتوا الخلاء معنى ثالثاً. وزعموا أن الخير كله من النور وأن الشر من الظلمة، واعتلوا لذلك بمثل علل المنانية. ويقال: إن الخرمدينة تقول بهذه المقالة. وكثير من الناس يحكي عن المجوس أنهم يزعمون أن النور لم يزل وأن الشيطان . . .

بسم الله الرحمن الرحيم.
هذا تعليق من كتاب المعتمد لمحمود بن محمد الملاحمي هذا^١

قال:

باب في أنه تعالى قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله

اعلم أن في الداهيين إلى أنه تعالى لا يقدر على فعل^٢ القبيح من يقول: إنه تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا^٣ يكوّنه، وقال عبّاد: إن ما علم تعالى أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما علم أنه لا يكون لا يقال: إنه يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: يقدر عليه. وقال أبو علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عز وجل عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على أن يكوّنه، كان محالاً متناقضاً، وإن أفرد كل واحد منهما عن الآخر صح، وقال الشيخ أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله تعالى قادر على تكوين ما علم أنه لا يكون، والذي يدل لذلك هو^٤ أن ما لا يكون صحيح تكوينه في نفسه، وهو تعالى قادر لذاته، وعلمه بأنه لا يكون لا يمنع

١. بسم الله ... الملاحمي هذا: ١ هذا تعليق من كتاب لمحمود بن محمد الملاحمي هذا بسم الله

الرحمن الرحيم ٢. فعل: سقط في ب ٣. لا: سقط في ب

٤. أبو: ب أبي ٥. هو: ا وهو

من قدرته على تكوينه، فوجب كونه قادراً عليه كقدرته على ما علم أنه يكون. أما الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته فقد تقدمت، وأما أن ما علم أنه لا يكون يصح حدوثه فلأنه من قبيل ما قد حدث، وشروط حدوثه موجودة، أو هي ممكنة الوجود، وأما أن كونه عالماً بأنه لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه فلأنه لو أحاله لكان محيلاً له لوجه معقول، ولا وجه في ذلك يُعقل إلا أن علمه بأنه لا يكون يوجب أن لا يكون، فلو قدر على تكوينه لأخرج علمه بأنه لا يكون عن كونه موجباً، أو يقال: إن العلم، وإن لم يوجب كون المعلوم، فإن قدرته على إيجاد تخرج علمه من كونه علماً. والأول باطل لأن العلم بتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يوجبه على ما هو به، وإنما قلنا ذلك لأن أفعالنا يجب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، ولو أوجب علم العالم وقوعها بحسب علم العالم لا بحسب^١ دواعينا فنكون مضطرين إلى أفعالنا، ونحن نفصل بين ما نضطر إليه وبين^٢ ما لا نضطر إليه، وكان يلزم أن يكون^٣ كلما كثر العالمون أن يشتد الاضطراب لتكاثر الأسباب، وكل ذلك محال. ولو كان العلم يوجب كون معلومه لما حسن من الحكيم التكليف، لأن الأفعال كانت لا تقع بحسب دواعي العبيد^٤ وكانوا لا يستحقون بها مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً، والتكليف لا يحسن إلا تعريضاً للثواب على ما سنبينه إن شاء الله تعالى، ويلزم ألا يحسن أمر ولا نهى في الشاهد أيضاً إذا كان علم العالم يوجب الأفعال، ولكان الفاعل لها أسوأ حالاً من الملجأ، وقد علمنا حسننا وحسن المدح والذم بها اضطراباً، ويلزم أن لا يستحق تعالى المدح والشكر والعبادة على ما فعله من الإحسان، لأن كونه عالماً أوجب ذلك وكذلك ما سيفعله من الثواب، لأن علمنا بأنه سيفعله يوجب ذلك. ولأن العلم^٥ بالشيء حقيقته^٦ هو وقوف على ما عليه

١. لا بحسب: مكرر في ١ ٢. بين: سقط في ١ ٣. أن يكون: سقط في ١
 ٤. العبيد: ١ العبد ٥. العلم: ١ اللعلم ٦. حقيقته: ١ حقيقة

الشيء في نفسه، ولو صار على ما هو به لمكان العلم لبطل حقيقة العلم ولتعلق كل واحد بالآخر. وأيضاً، لو أوجب العلم معلومه لاستغني عن القدرة في إيجاد الفعل، وذلك يبطل الفرق بين الصحيح والزمن والقوي والضعيف، وكان يلزم إذا أراد الواحد أن يوجد أفعلاً أن يختار العلم بها فتوجد^٢، وكان يجب لو اختار غيره العلم بأنها لا توجد أن لا توجد، إذ ليس أحد العلمين^٣ بأن يوجب معلومه أولى من الآخر، فكان يؤدي ذلك إلى اجتماع التقيضين^٤ أو إلى اجتماع الضدين. وقد أكثر في كتاب التصفح من إبطال القول بأن العلم موجب معلومه، والذي ذكرناه هو أظهر ذلك.

فإن احتجوا فقالوا^٥: ما علم تعالى أنه^٦ يقع لا يجوز أن لا يقع، فعلمنا أن علمه يوجب وقوعه، قيل لهم: ما تعنون بقولكم: إنه لا يجوز أن لا يقع؟ فإن قالوا^٧: معناه أنه لا يصح ولا يمكن أن لا يقع، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: معناه أنا لا نشك في أنه يقع، قيل لهم: إن معنى قولكم هذا^٨ أنه في نفسه مما يقع، وأنتم وقفتم على ذلك، فكأنكم^٩ قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب وقوعه هو أنا نعلم أنه يقع، فيقال لكم: ولم إذا^{١٠} علمتم ذلك كان العلم موجباً لوقوعه؟ وما أنكرتم^{١١} أنه إنما^{١٢} يقع لأنه في نفسه مما يقع، لا لأجل العلم، وإنما العلم موقوف^{١٣} على وقوعه تبين^{١٤} له، كما أن المرأة وصلة إلى رؤية الوجه أسمر، ولا يجوز أن يكون أسمر لأن المرأة علة موجبة^{١٥} لكونه أسمر، ولا رؤيتنا له كذلك موجبة لسمرته، بل إنما رأيناه أسمر، وأرته المرأة أسمر، لأنه في نفسه كذلك.

وأما الثاني، وهو أن القدرة على ما علم أنه لا يكون هو قدرة على قلب

١. في: ب على ٢. فتوجد: أ موجد ٣. العلمين: ب العالمين ٤. التقيضين: أ المصين

٥. فقالوا: ب فقال ٦. تعالى أنه: أ انه تعالى ٧. قالوا: أ ب قال ٨. هذا: ب لهذا

٩. فكأنكم: أ وكانكم ١٠. لم إذا: أ لماذا ١١. أنكرتم: أ للكرتم

١٢. إنما: أ لا ١٣. موقوف: ب وقوف ١٤. موجبة: أ موجباً

علمه عن حقيقته فإنه يمكن بيانه بوجهين، أحدهما أن يقال: لو وُجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخلُ إما أن يكون عالمًا بأنه لا يوجد أو يكون عالمًا بأنه يوجد، فلن كان عالمًا بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقًا بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالمًا بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، فما أدى إليه يكون محالًا. والجواب أن^٢ يقال لهم: لو وجد ما علم تعالى لم يزل أنه لا يوجد لكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه يوجد، وليس ذلك بانقلاب لعلمه بأنه لا يوجد، بل هو حصول علم بدلاً عن علم يتبعه معلومه، لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً عن عدمه، فيلزمه^٣ أن يتبعه من العلم خلاف ما يتبع المعلوم الآخر، وهو العدم، لأن المتبوع، إذا فُرض على خلاف^٤ ما هو عليه، فإن التابع له [يجب] أن يتبعه في فرضه، فيصير على خلاف ما يتبع المتبوع الأول. ألا ترى أنه لو قيل: إن فرعون المستحق للذم على كفره لو آمن ولم يكن عاصياً أكان يستحق الذم؟ فن جوابنا: لا، بل كان يستحق المدح، ولا يكون ذلك انقلاباً للذم مدحاً؟ فكذلك هذا في العلم مع المعلوم، لأن المعلوم أصل له والعلم تابع، فتى فرض على خلافه وتبعه العلم لم يكن ذلك انقلاباً للعلم. يبين هذا أنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه لا يؤمن، فإذا آمن صار علمه بأنه لا يؤمن علماً بأنه يؤمن، فنكون قد حكنا^٥ بانقلاب العلم، كما أنا^٦ لم نقل: إنه، لو آمن فاستحق المدح بدلاً عن الذم، إنه انقلب الذم مدحاً، لأن حقيقة انقلاب الشيء هو أن تصير حقيقته^٧ حقيقة أخرى، فأما إن حصل شيء بدلاً عن شيء آخر لم يكن ذلك انقلاباً للأول.

فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل لهم: ونحن نقول بمعناه ولا تضرنا تسميتكم الفاسدة. فإن قالوا: فحصول العلم الثاني بدلاً عن العلم الأول هو

- | | | |
|-------------------|--------------------|-------------------------|
| ١. كلا: أ ب كلي | ٢. أن: سقط في ب | ٣. فيلزمه: أ فلزمنا |
| ٤. خلاف: سقط في أ | ٥. يتبع: أ ب يتبعه | ٦. انقلاباً: ب انقلاباً |
| ٧. حكنا: أ احكنا | ٨. أنا: ب لم نا | ٩. حقيقته: ب حقيقة |

محال، قيل لهم: إنه متى فرض خلاف معلومه كان المحال هو ألا يثبت العلم الثاني تابعاً لمعلومه، بل يثبت العلم الأول، فأما حصول العلم الثاني، وقد حصل معلومه، فليس بمحال.

والوجه الثاني أن يقال: لو وجد ما علم تعالى أنه لا يوجد لم يخل علمه بأنه لا يوجد إما أن يكون علماً بأنه لا يوجد، فيكون قد تعلق بالمعلوم على خلاف ما هو به^١، أو يكون علماً بأنه يوجد فيكون قد انقلب، وكلا الأمرين محال، فالقدرة على ذلك تؤدي إلى أحدهما فكان محالاً، والجواب: إنكم أخلتكم بقسم آخر وهو قولنا، وذلك لأنه متى فرض وجود ما علم أنه لا يوجد فإنه يكون عنده تعالى علم بأنه يوجد ولا يكون عنده علم بأنه لا يوجد، وقد بينا في الجواب الأول أن ذلك هو الواجب فيما يتبع غيره وأنه متى فرض ذلك الغير على خلاف ما هو به فإن ما يتبعه يصير مفروضاً على خلاف ما كان عليه تبعاً لما صار عليه متبوعه. وكما يلزم^٢ ذلك في العالم مع المعلوم كذلك يلزم في العلم مع معلومه خصوصاً على قولنا، فإن عندنا العلم بالشيء ليس^٣ إلا كون العالم عالماً به على ما تقدم. ألا ترى أننا لو فرضنا السواد اعتقاداً للزومه أن يكون مولداً للهوي، ولو فرضنا المطيع عاصياً لزمه استحقاق الذم والعقاب، ولو فرضنا العاصي مطيعاً لزمه استحقاق المدح والثواب، وكل ذلك ليس بقلب للمدح والذم ولا للثواب والعقاب، بل يكون إثبات الذم بدلاً عن^٤ المدح وإثبات الثواب بدلاً عن^٥ العقاب، ولو قال قائل: كيف علم الله تعالى هذه البسرة^٦ الحمراء لم يزل؟ لقلنا: كان يعلم أنها ستكون حمراء، فإن قيل: لو كانت صفراء؟ لقلنا: كان يعلم لم يزم أنها ستكون صفراء، لأنه يستحيل أن تكون صفراء ولا يعلمها تعالى صفراء.

١. به: ا عليه به ٢. وكلا: ا ب وكلي ٣. يلزم: ا الزم

٤. ليس: ب هو ٥. عن: ب من ٦. هذه البسرة: ب هذا البسرة

٧. أنها: سقط في ب

فإن قالوا: إنا نفرض^١ كونه تعالى عالماً بأن الشيء لا يوجد ونفرض مع ذلك وجوده، فلا يمكنكم، والحال هذه، أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجد، قيل لهم: فكأنكم بفرضكم هذا منعم من أن يتبع التابع متبوعه، وقد أحلتم في ذلك لما تقدم من أنه لا يمكن فرض الشيء حصلاً وفرض ما يتبعه غير حاصل، كما بيناه في فرض السواد اعتماداً أو فرض العاصي مطيعاً والمطيع عاصياً. يبين هذا أنكم متى^٢ فرضتموه عالماً بأن الشيء لا يوجد اقتضى ذلك كونه مما لا يوجد، فإذا فرضتم مع ذلك أنه يوجد فكأنكم فرضتم أنه يوجد ولا يوجد. فإن قيل: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا لو قلنا: إنه متى فرض وجوده صح أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فأما^٣ إذا قلنا: بل يكون عالماً بأنه يوجد لم يلزمنا ما قلتم.

فإن قالوا: لو قدر العبد على إيجاد ما علم الله تعالى أنه لا يوجد لكان قادراً على جعل القديم عالماً بأنه يوجد، لأنكم قلتم: لو أوجده لكان تعالى عالماً بأنه يوجد، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ما قلتم لو^٤ قلنا: إنه إذا أوجده صار تعالى عالماً بأنه سيوجده، فأما إذا قلنا: إنه تعالى يكون عالماً لم يزل بأنه سيوجده، لم يلزمنا^٥ ما قلتم. يبين ذلك أنا لا نقول: إن وجود الشيء يقتضي كونه تعالى عالماً بأنه وجد، وإنما المقتضى لذلك عندنا هو ذاته، والمعلوم^٦ متعلق علمه، فهو بمنزلة الشرط، والحكم لا يضاف إلى الشرط، وإنما يضاف إلى المقتضي.

فإن قالوا: قولكم: لو أوجد العبد خلاف ما علم الله تعالى لكان عالماً لم يزل بأنه يوجد بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجد، هو^٧ إثبات للبدل عن الماضي، وهو محال عندكم، قيل لهم: إنما كان^٨ إثباتاً للبدل عن الماضي لو قلنا:

١. نفرض: ب فرض ٢. متى: سقط في ب ٣. فأما: ب فانا

٤. لو: ب فلو ٥. يلزمنا: ب يلزم ٦. والمعلوم: ب فالمعلوم

٧. هو: ا وهو ٨. كان: ا يكون

إنه تعالى يكون عالماً بأنه لا يوجد له إلى وقت إيجاده، ثم إذا أوجده كان تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجد^١، فأما إذا قلنا: إنه متى أوجده فإنه لا يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه لا يوجد^٢، وإنما يكون تعالى عالماً لم يزل بأنه يوجد، فهذا ليس بإثبات للبدل عن الماضي، وهو ليس بمحال، بل خلافه هو المحال على ما بيناه، فإن سميت هذا المعنى الصحيح بدلاً عن^٣ الماضي لم يضرنا ذلك، وقلنا: إن ذلك ليس بمستحيل، وإنما المستحيل هو القسم الأول.

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله: وهذا الذي نصرناه هو جواب شبوخنا البغداديين، وإن لم يسندوه بما نصرناه، فأما قاضي القضاة فإنه كان يختار في جواب هذا السؤال^٤ جواب الشيخ أبي علي رحمه الله، وهو أنه لو قدّر وجود ما علم^٥ الله تعالى بأنه لا يوجد^٦ لكان خطأ^٧ أن يقال: إنه كان يعلم بأنه لا يوجد، وخطأ^٨ أن يقال: كان يعلم أنه يوجد، فمتنع من كلا^٩ الجانبين لفسادهما، وإذا امتنعنا من ذلك لم يلزمنا أن تكون القدرة على خلاف ما علمه قدرة على محال. قال الشيخ أبو الحسين: وللخصم أن يقول: أئجلو^{١٠} سبحانه لو آمن فرعون من كونه عالماً بأنه يكفر أو كونه غير عالم بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد قلتم: إن علمه تعلق بالشيء لا على ما هو به، وإذا صح ذلك فلم خطأ^{١١} الجواب به؟ وإن قالوا: يخلو من كونه عالماً بكفره وكونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: فقد قلتم: إن الله تعالى يخفى عليه بعض الأمور، وهو^{١٢} مستحيل، وليس من قولكم، وإن قالوا: لو آمن فرعون لكان خطأ^{١٣} أن يقال: يخلو من العلم بكفره وإيمانه، وخطأ^{١٤} أن يقال: لا يخلو من العلم بذلك، قيل لهم: فهذا أشد استحالة مما هربتم منه،

١. يوجد: أ لا يوجد ٢. فأما إذا قلنا . . . لا يوجد: سقطت الجملة في أ

٣. عن: ب من ٤. بما: أ لا ٥. في جواب هذا السؤال: سقط في أ

٦. علم: ب يعلم ٧. يوجد: ب يوجد ٨. كلا: أ ب كلي

٩. أئجلو: أ لا يخلو ١٠. فلم خطأ: ب ب قلتم بخطأ ثم ١١. وهو: أ وهي

لأن استحالة هذا معلومة باضطرار، وما هربتم منه معلوم فساد به استدلال، وإذا كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم تعالى أنه لا يوجد وجب كون ذلك محالاً وتعلق القدرة به محالاً.

ويقال لهم: إنكم ألزمتونا^١ على جوابنا إثبات البدل عن الماضي، وعلى ما ذكرتم هو ألزم، لأنكم^٢ متى قلتم: لو آمن فرعون لم يكن تعالى عالماً لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، مع أنكم فرضتموه عالماً بأنه يكفر، وهذا هو إثبات البدل عن الماضي، لأنه بعد كونه عالماً بأنه يكفر يخلو عندكم من كونه عالماً بذلك وكونه غير عالم به.

فأما الشيخ أبو هاشم فإنه يقول: إن قول القائل: لو وجد ما علم الله تعالى أنه لا يوجد لكان عالماً بأنه لا يوجد أو يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق للمحال بالجائز، فالجائز^٣ هو وجود ذلك الشيء، والمحال هو كونه عالماً بأنه لا يوجد أو كونه عالماً بأنه يوجد. وللخصم أن يقول: أيتعلق هذا المحال بهذا الجائز أو لا؟ يتعلق به؟ إن قلت: لا يتعلق به، فينبئني حتى يمتنع على الخصم تعليقه به، وبطل قولك: إن^٤ ذلك تعليق للمحال بالجائز، وإن كان يتعلق به لم يصح أن يكون أحدهما جائزاً^٥ والآخر محالاً، لأن ما يتعلق به المحال لا يكون جائزاً، وإذا أقررت أن أحدهما مستحيل لزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

وأما ما قاله أبو علي الأسواري: إن الجمع بين الوصفين له محال، وهو أن يقال: يقدر على إيجاد ما علم أنه لا يوجد، ويصح أفراد كل واحد من الوصفين عن الآخر، فيقال: يقدر على أنه يوجد كذا، مفرداً^٦ عن الوصف، ويقال: يعلم أنه^٧ لا يوجد، مفرداً عن الوصف الأول، فإنه يقال له: أيستحيل أن تجتمع له تعالى فائدتا هذين الوصفين، فلذلك استحال الجمع بين الوصفين

١. ألزمتونا: ١ الزعموا ٢. لأنكم: ١ ولأنكم ٣. فالجائز: سقط في ب

٤. أو لا: ١ ولا ٥. قولك إن: ب قول كان ٦. جائزاً: ١ جائز

٧. مفرداً: ١ معرا ٨. ويقال يعلم أنه: ١ وقال انه

أو لا يستحيل أن تجتمع له فائدتاهما^١ فإن قال بالأول قيل له: فينبغي أن لا يصح وصفه بالوصفين وإن انفرد أحدهما عن الآخر، لأن ما يستحيل ثبوته في نفسه لا يحسن الخبر عن ثبوته في الأحوال كلها، وإن قال بالثاني قيل له: فلماذا لا يصح وصفه بالأمرين على الاجتماع كما يصح ذلك إذا انفرد أحدهما عن الآخر؟ ويدل من جهة السمع على صحة قولنا قوله تعالى^٢ ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (٧٥ القيامة ٤) ﴿فوصف نفسه تعالى بأنه قادر على ذلك مع علمه بأنه لا يفعله، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (٣٢ السجدة ١٣) ﴿مع علمه بأنه لا يؤتيها هداها، ومن لا يقدر على الشيء لا يقول: لو شئت فعلت.

تم الباب^٣، والحمد لله وصلواته على محمد وآله

فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

- آدم ٨٢، ٣٠٣-٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨
إبراهيم، النبي، ٧٣، ٢٢٤، ٤٧٤، ٤٧٨
إبراهيم، الراوي عن داود بن أبي هند، ٤٩٠
إبراهيم بن محمد اليماني ٤٨٨
إبراهيم بن يحيى المدني ٤٦٧، ٤٨٨
إبليس، الشيطان، ٣٠٣-٣٠٥، ٥٠٥، ٥٨٦،
٥٨٧، ٥٩٧، ٥٩٨
ابن أبي حية ٤٦٦، ٤٨٧، ٤٨٨
ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير، ٤٨٤، ٤٩٠
ابن أبي ذئب ٤٨٨
ابن أبي العوجاء الثوري، عبد الكريم، ٤٨٦،
٥٨٩، ٥٩٠
ابن أخي أبي شاعر ٥٦٧، ٥٩٠
ابن ديسان ٥٨٨
ابن الطيب الأشعري، الباقلاني، ٣٨٧،
٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٦
ابن عمير بن الأحوص ٤٨٦
ابن قتيبة ٤٥٨
ابن متويه ١١٣
أبو إسحاق بن عياش ٣٥٥، ٣٥٨
أبو إسحاق النصيبي ٦٣، ٢٥٤
أبو أمامة البلوي الأنصاري ٤٧٤، ٤٨٩
أبو بردة بن أبي موسى الأشعري ٤٨٣
- أبو بكر ٣٦٥، ٤٨٠، ٤٨٤
أبو بكر، الراوي عن عكرمة، ٤٧٢
أبو بكر بن أبي شيبة ٤٨٦
أبو بكر بن الإخشيد ٤٨٦
أبو بكر محمد بن عمران الديلمي ٤٨٧، ٤٨٨
أبو الجوزاء، أوس بن عبد الله البصري، ٤٦٧
أبو حاتم الرازي ٤٦٥
أبو الحسن الدهان ٤٣٥
أبو الحسين محمد بن علي البصري ٤، ٥،
١٢، ١٤، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٤،
٢٧، ٨٩، ٩٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣،
١١١، ١١٧، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨،
١٣١-١٣٣، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٢،
١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤،
١٥٧، ١٦٥، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٥،
١٧٧، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨-
١٩٠، ١٩٤، ٢٠٠-٢٠٢، ٢٠٤،
٢٠٥، ٢٠٩، ٢١٥، ٢٣٢، ٢٤٠،
٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٢-٢٥٤، ٢٦٣،
٢٧٢، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٥،
٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٣٨-٣٤٠،
٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٣،
٣٥٦، ٣٦٠، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٩

- أبو المقدام ٤٨٩
أبو موسى الأشعري ٤٨٣، ٤٨٥
أبو نجيح ٤٨٨
أبو نعيم صاحب اللؤلؤ ٤٦٦
أبو هاشم الجبائي ٤، ١٣، ٢٤، ٢٦، ٨٩، ٩٤، ١٠١، ١٤٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٥، ٢٢١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٦١، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٢، ٢٨٧-٢٨٩، ٢٩٢-٢٩٤، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٣، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦٠، ٣٨٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٩٦، ٥٠١، ٥٣١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٩٩، ٦٠٦
أبو الهذيل العلاف ١٧٥، ٢٤٠، ٣٠٣، ٤٧٤، ٥٣١، ٥٩٣، ٥٩٥، ٥٩٩
أبو هريرة ٣٠٩، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٦
أحمد بن عبد الجبار العطاردي الكوفي ٤٦٦
أحمد (بن محمد) بن عبد ربه ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٨٧-٤٨٩
أحمد بن يحيى الشافعي (ولعله هو يحيى بن أحمد الشافعي) ٤٨٦
أسامة بن هارون ٤٦٧
إسحاق بن إبراهيم ٤٨٧
إسحاق بن طلوت ٥٦٧، ٥٩٠
إسرائيل بن يونس الكوفي ٤٦٥
إسماعيل بن أبي خالد ٤٦٦، ٤٨٢، ٤٩٢
إسماعيل بن محمد، أبو عامر، الأنصاري ٤٨٨
الأشعري ٣٥٩
٣٧٠، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٨-٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٩٤-٣٩٧، ٣٩٩، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢١، ٤٢٩، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٦٤-٤٦٦، ٤٧٨، ٤٨٦، ٤٩٢، ٥٠٩، ٥٢٠، ٥٤٣، ٦٠٥
أبو الحسين الحمداني ٤٦٦
أبو اللرداء ٣٠٩
أبو ذر ٣٠٨، ٣٨٦
أبو رزين العقيلي ٤٨٣، ٤٨٥
أبو الزبير ٤٨٧
أبو زيد البلخي ٢٢١
أبو سعيد الخدري ٤٨٣
أبو شهاب عبد الله بن نافع الخياط ٤٩٢
أبو صالح ٤٦٦
أبو عبد الله المرشد ٤، ٣٧٣، ٤٠٦
أبو علي الأسواري ٥٩٩، ٦٠٦
أبو علي الجبائي ٢٤، ١٣٠، ١٧٥، ٢١٢، ٢٤٠، ٢٨٧، ٢٩٢-٢٩٤، ٣٤٩، ٣٦٠، ٣٩٢، ٤٨٥، ٥٠٣، ٥٣١، ٥٤٢، ٥٩٩، ٦٠٥
أبو علي الفارسي ٤٦٠
أبو عيسى الوارق، محمد بن هارون، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٦١، ٥٨٣، ٥٨٨، ٥٩٦
أبو القاسم بن سهلوية ٢٣١، ٢٣٢
أبو القاسم الكعبي ١٤٠، ١٦٧، ٢٠٧، ٢١٢، ٢٤٠، ٢٧٤، ٣١٠، ٤٧٤، ٥٩٩
أبو محمد الحسن بن إسماعيل العجلي ٤٧٢
أبو معاوية، محمد بن خازم الضرير الكوفي، ٤٦٦

- الأعمش، سليمان بن مهران الكوفي، ٤٦٦
أفلاطون ٢٩، ٤٢-٤٤
أم جميل ٤٦٥
أم الطفيل امرأة أبي بن كعب ٤٨٩
أمامة ٤٦٣
امرؤ القيس ٤٦٢
أنس بن مالك ٤٨٤، ٤٨٩
برغوث ٣٤٨
بشار بن برد ٥٩٠
بطليموس ٢٩
بقراط ٥٥٦
بلال ٤٦٧
ثابت بن أسلم البصري ٤٨٣
جابر بن عبد الله ٤٨٤
الجاحظ، أبو عثمان، ٢٤٠
جالينوس ٢٩، ٣٩٨، ٣٩٩، ٥٤٩، ٥٥٦
جبرئيل ٢٨٥، ٤٨٦، ٤٩٠
جرير بن عبد الحميد الرازي ٤٦٦
جرير بن عبد الله البجلي ٤٨٢، ٤٩١، ٤٩٢
جرير بن عطية ٣٠١
الحسن بن إبراهيم ٤٨٧
الحسن بن إسماعيل ٤٦٧، ٤٨٧، ٤٨٨
الحسن البصري ٣٠٧، ٣٠٩، ٤٦٦، ٤٨٧
الحسن بن موسى النوبختي ٢٩، ٤٩٩، ٥٥٢، ٥٥٥، ٥٥٦
حسين بن عبد الله بن ضمرة ٤٦٧
حفص بن زيد الثقيفي ٤٧٢
حفص بن سليمان، أبو عمر المقرئ الكوفي، ٤٦٧
حامد بن سلمة ٤٨٣، ٤٨٥
- خالد بن عبد الله بن أبي عمر ٤٨٩
الخليل بن أحمد ٤٦٧
داود بن أبي الهند البصري ٤٩٠
ذكوان مولى عائشة ٤٨٨
زر بن حبيش ٤٩٠
زروان ٥٩٧
الزهرى، أبو شهاب محمد بن مسلم، ٤٨٣
زيد بن أسلم، مولى عمر بن الخطاب، ٤٨٨
السائب بن مالك الكوفي ٨٢
سعد بن النعمان، أبو عثمان، ٤٦٧
سعيد بن جبير الكوفي ٤٦٦
سعيد بن المسيب ٤٦٦، ٤٨٩
سفيان بن عيينة ٤٨٧
سليمان بن عمرو النخعي ٤٧٢
سمرة ٤٨٧
الشيابي ٤٩٠
صالح بن عبد القدوس الثنوي ٥٩٣
صهيب بن سنان الرومي ٤٨٠، ٤٨٣، ٤٨٤
ضرار بن عمرو ٢٧٨، ٢٩٤، ٤٧٤، ٤٩٣، ٤٩٩
ضمرة ٤٦٧
طاووس بن كيسان ٤٨٩
عائشة ٣٠٨، ٤٩٩، ٤٩٠
عاصم ٤٩٠
عاصم بن أبي النجود الكوفي ٤٦٧
عامر بن شرحبيل الشعبي ٤٦٧، ٤٩٠
عباد بن سليمان ٥٩٩
عباد بن صهيب ٤٦٧
العباس بن يزيد البحراني البصري ٤٦٦
عبد الجبار بن أحمد الهمداني، قاضي القضاة،

- عثمان بن عبد الرحمن الجمحي ٤٨٨
 عثمان بن عفان ٤٨٠
 عرابة الأوسي ٣٠٦
 عطاء بن السائب الكوفي ٤٨٢
 عطاء بن يزيد الليثي ٤٨٣
 عطاء بن يسار ٤٨٨
 عكرمة ٤٧٦
 علي بن أبي طالب ٧٤، ٤٦٧، ٤٧٢، ٤٨٠، ٤٨٥، ٤٨٨
 علي بن زيد البصري ٤٨٣-٤٨٥
 علي بن غدير القنوي ٣٠٢
 علي بن المديني ٤٨٦
 عمار بن يسار ٤٨٢
 عمارة القرشي ٤٨٣-٤٨٥
 عمر بن زياد ٤٨٧
 عمرو بن العاص ٤٨٥
 عمرو بن عثمان الشعار، أبو محمد، ٤٧٢
 عيسى، المسيح، ٥٨٨، ٥٨٩
 غسان بن معاذ ٤٨٧
 غسان الرهاوي ٥٩٠
 فرطوغوريوس ٤١
 فرعون ٧٣، ٦٠٥، ٦٠٦
 الفضل بن حفص، أبو العباس، ٤٨٧
 الفضل بن عبد العزيز، أبو محمد، ٤٨٦، ٤٨٧
 قابوس بن وشمكير ٣٤٥
 قتادة بن دعامة ٣٠٦، ٤٧٢، ٤٧٦
 قيس ٣٠٣
 قيس بن أبي حازم ٤٨٢، ٤٨٥، ٤٩١، ٤٩٢
 ٤، ١٤، ٢٠-٢٢، ٢٤-٢٦، ٣٢، ٣٣، ٦٣، ٨٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٧، ١٧٥-١٧٧، ١٨١، ٢٥٤، ٢٨٣، ٢٨٧، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٩٩، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٦-٥١٠، ٥١٣، ٥١٦-٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٤٢، ٥٩٦، ٦٠٥
 عبد الرحمن بن أبي ليلى ٤٨٣
 عبد الرحمن بن ثوبان ٤٨٧
 عبد الرحمن بن يزيد ٤٩٠
 عبد الكريم بن روح العفاني ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٨٨، ٤٨٩
 عبد الله بن رجاء الهمداني (الصحيح أنه الغداني) ٤٦٥
 عبد الله شقيق البصري ٤٨٦
 عبد الله بن ضمرة ٤٦٧
 عبد الله بن عباس ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٨، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٨، ٤٨٩
 عبد الله بن العباس الراهبرمي ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٨٦
 عبد الله بن عبد الرحمن الأنطس ٤٨٧
 عبد الله بن عمر ٤٨٤، ٤٨٩
 عبد الله بن المبارك ٤٨٧
 عبد الله بن المرزبان الشامي ٤٧١
 عبد الله بن مسعود ٤٨٤، ٤٩٠
 عبد الله بن المقفع ٥٩٠
 عبد الله بن موسى ٤٦٦
 عبيد الله بن الحسن العنبري ٦٢، ٦٤

- قيس بن الربيع الكوفي ٤٦٦
قيس بن سعد ٤٨٨، ٤٨٩
كعب الأبحار ٤٨٦
ماني ٥٦١، ٥٨٣، ٥٨٩
مجاهد بن جبر ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٧٢
محمد، أبو القاسم، النبي، الرسول، ٣،
٧-١٠، ٦٨-٧٠، ٧٣-٧٥، ٧٧، ٧٨،
٨٤، ٢١٠، ٣٠٣، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٢٣،
٣٤٥، ٤٨٢-٤٩٠، ٥٢٣، ٥٣٧
محمد بن بشر الأيلي، أبو بكر البزاز، ٤٨٨
محمد بن جنيد ٤٨٨
محمد بن سيرين ٤٨٩
محمد بن شجاع الثلجي ٤٨٤، ٤٨٨
محمد بن عمرو بن عطاء ٤٨٨
محمد بن مسلم ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٨٨،
٤٨٩
محمد بن يزيد الواسطي ٤٦٧
المرزبان ٤٧١
مزدق ٥٨٤
المساحي ٧٦، ٣١٦
مسروق بن الأجدع، أبو عائشة، ٤٩٠
المسمعي ٥٨٩
معاذ بن جبل ٤٨٩
معاوية ٣٠١
المغيرة بن عنبسة ٤٧٢
منصور بن عمار ٤٨٧
منصور بن المعتمر الكوفي ٤٦٥، ٦٤٦، ٤٧٢
النهال بن خليفة ٤٨٧
- المهدي، الخليفة العباسي، ٥٩٠
موسى ٧٣، ٤٣٥-٤٣٧، ٤٧٣-٤٧٦، ٤٧٨
موسى بن جعفر بن محمد الكاظم ٤٨٨
ميلاس المجوسي ٥٩٥
الناطقة الذبياني ٤٦٣
نافع الأزرق ٤٦٦
النظام، أبو إسحاق، ٢٤٠
التعان الثوري ٥٩٠
نوح ٧٣
هرمز ٥٩٧
هشام ٤٨٧
هشام بن الحكم ٣٥٩
هشام بن عبيد الله الرازي ٤٦٦
هشام بن عمار الدمشقي، أبو الوليد، ٤٦٧
الهشامة ٥٦٢، ٥٦٥
وكيع بن الجراح الكوفي ٤٨٦
وكيع بن حدس الطائفي ٤٨٣، ٤٨٥
الوليد بن أبان ٤٦٦
يحيى بن أحمد الشافعي (ولعله أحمد بن يحيى
الشافعي) ٤٨٧
يحيى بن سعيد بن قيس المدني ٤٦٦
يحيى بن عدي ٢٩
يحيى القطان ٤٩٢
يعلى بن عطاء الطائفي ٤٨٣
يزيد بن إبراهيم التسري ٤٨٦
يوسف ٧٣
يونس بن عبيد بن دينار البصري ٤٦٦

فهرس اسماء الفرق والطوائف والجماعات

الديصانية ٥٨٤ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤	آل أبي طالب ٤٨٥
الزنادقة ٥٩٥	الأشعرية ٢٤٠ ، ٢٧٤ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ،
الزريدية ٣٩٥	٣١٠ ، ٣٢٦ ، ٣٦٠ ، ٣٧١ ، ٣٨٦ ،
السمنية ٢٩ ، ٤٤	٤٠٦ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥
السوفسطائية ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ،	أصحاب الحديث ٧٥ ، ٥٠٥
٣٤ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٣٦٢ ، ٤١٥	أصحاب الطبائع ٧ ، ٨ ، ٨٩ ، ١٦٩
الشياطين ٥٦٤	أصحاب العنود ٢٩ ، ٣٦
الصابئة ، الصابئون ، ٥٤٦ ، ٥٨٩	أصحاب الهبولى ٨ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ١٥٩
الصحابية ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٩٠	أهل التعطيل ، ٧ ، ٥٤٥
الصفائية ١٩٣ ، ٢٧٧	أهل العدل ٦٤
الصيامية ٥٨٩	الباطنية ٥٤٦
عباد الأوثان ٥٤٦	البراهمة ٧ ، ٩
المعجم ٣	البصريون ٢٣٤ ، ٢٤٠ ، ٢٥١ ، ٢٧٤
العرب ٣ ، ٤٧٥	البغداديون ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
العفاريت ٥٦٤	٦٠٥ ، ٤٧٣
الفلاسفة ٤ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٩٠ ،	الثنوية ، أصحاب الاثنين ، ٧-٩ ، ٦٥ ، ٨٩ ،
١٤٢ ، ٣٤٦ ، ٥٠٥ ، ٥٤٦ ، ٥٥٢ ،	٩٠ ، ٩٦ ، ٥٠٥ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٦١ ،
٥٥٧ ، ٥٦٧	٥٦٩ ، ٥٨٧ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠
القدرية ٦٤	الجن ٢٩٩
الكرامية ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣١٠ ، ٣١٧ ،	الحشوية ٩ ، ٢٥٠ ، ٣٥٩
٣٢٢ ، ٣٢٨ ، ٣٣٣ ، ٣٦٠	الخرميدنية ٥٩٨
الكلابية ٨ ، ٢٤٠ ، ٢٧٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ،	الخوارج ٣٥٩ ، ٤٨٥
٥٠٤ ، ٥٠٥	الدهرية ، أهل الدهر ، ٤ ، ٧ ، ٨٩ ، ٩٦ ،
الكتنائية ٥٨٩	١٦٠ ، ٥٠٥ ، ٥٤٦-٥٤٩ ، ٥٨٧

- ٣٥٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٠ ، ٣٠٨
 المشركون ٥٤٦
 المقوضة ١٨٤ ، ٢٦٦
 الملائكة ٨٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤
 ٥٦٤-٥٦٢
 الملحدة ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٣٠٨ ، ٥٤٦
 المنجمون ١٤٢ و٩١٤٧ ، ٥٤٦
 الموحدة ، الموحدون ، أهل التوحيد ، ٦٤
 ٥٥٢ ، ٥٦٧ ، ٥٨٧ ، ٥٩٨
 النجارية ٢٤٠
 النصاري ، النصرانية ، ٧-٩ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٧٠
 ٨٤ ، ٥٠٥ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٨٩ ، ٥٩٥
 الهُمامات ٥٨٣
 اليهود ٧-٩ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٨٤ ، ٣٠١
 ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٤٧٢ ، ٥٤٦
 اللادرية ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١
 المانوية ، المنانية ، المانية ، ٥٦١ ، ٥٨٢-٥٨٤ ،
 ٥٩٠ ، ٥٩٤ ، ٥٩٨
 الماهانية ٥٨٩
 المجبرة ٧ ، ٩ ، ٦٤ ، ٢٥٠
 المجسمة ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠
 المجوس ٩ ، ٥٠٥ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٩٧
 ٥٩٨
 المرجئة ٣٥٩
 المرقيونية ٥٨٦ ، ٥٨٩
 المزدقية ٥٨٤
 المسلمون ، ملّة الإسلام ، أهل الإسلام ،
 أهل القبلة ، ٧ ، ٨ ، ٢١٢ ، ٢٧٣ ،
 ٥٢٣ ، ٢٤٦ ، ٥٥٧ ، ٥٦٠ ، ٥٦١
 المشبهة ٧ ، ٨ ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٩٦ ، ٢٩٨

فهرست أسماء الكتب والرسائل

- الآراء والديانات ٢٩، ٤٩٩
 كتاب الأدوات ٤٣٥
 تأريخ ابن أبي خيثمة ٤٨٤، ٤٩٠
 التحرير ١١٣
 كتاب تصفح الأدلة ٥، ١٧، ١٨، ١٠٣،
 ١٢٥، ١٤٢، ١٦٥، ١٦٧، ٢١٥،
 ٢٣٦، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٢٦، ٣٣٨،
 ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٧، ٤٩٢، ٥٤٣، ٦٠١
 مسألة في تعلق الدليل بالمدلول ٩٨
 تعليق المحيط ٣٢، ٦٣، ٥٠٨
 تفسير العباس بن يزيد البحراني ٤٦٦
 تفسير الوليد بن أبان ٤٦٦
 الجمهرة ٤٧٢
 جوابات التستريين ٤٦٥، ٤٨٦
 كتاب الدواعي والصوارف ٥١٠
 في الديانات ٥٤٧
 رسائل منسوبة إلى قابوس بن وشمكير ٣٤٥
- شرح الجمل والعقود ٢٨٣
 شرح العمدة ٢، ١٤، ١٧
 شرح المحيط ٢٥٤
 كتاب أفلاطون إلى طيماوس ٢٩
 العمدة ٢٠
 كتاب العين ٤٣٥
 عيون المسائل ١٤٠
 كتاب الغرر ١٧، ٤٦٦
 القرآن ٥٠٥
 المجسطي ٢٩
 كتاب المحيط بالتكليف ١٤، ٩٧، ١٥٧،
 ٢٨٧، ٥٢٤
 المغني ٨٩، ٤٩٦، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٢٢،
 ٥٢٥، ٥٢٧، ٥٣١، ٥٣٦، ٥٤٢، ٥٩٦
 المقصور والمدود ٤٧٢
 كتاب من قال بالعدل من المحدثين ٤٨٧، ٤٨٨
 نقض الأبواب ٢٣٧

فهرس أسماء البلدان والأماكن

الصين ٣٨٦

العراق ٤٦٩

الكوفة ٤٨٥

مكة ٤٨٧

الثارة ٤٦٣

بدر ٤٦٩

البصرة ٣٣٩ ، ٤٧٤

بغداد ٣٣٩ ، ٣٨٦ ، ٥٢٦

خراسان ٥٢٦

ذو قار ٤٦٩